كتاب

المواقف

للقاضي الإمام عضد الدين عبد الرحمن
ابن أحمد الإيجي
توفي ٧٥٦ هـ

بشرح السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني
توفي ٨١٦ هـ

حقق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه
الدكتور عبد الرحمن عميرة

المجلد الثالث

دار الجيل
بيروت

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٧م

كِتَابُ
المواقِفْ



الموقف الخامس

في الإلهيات

وفيه سبعة مراصد

المرصد الأول

في الذات

وفيه مقاصد

المقصد الأول: في إثبات الصانع

وفيه مسالك

المتن:

المسلك الأول للمتكلمين: قد علمت أن العالم إما جوهر، أو عرض. وقد يستدل بكل واحد منهما إما بإمكانه، أو بحدوثه. فهذه وجوه أربعة:

الأول: الاستدلال بحدوث الجواهر. وهو أن العالم حادث، وكل حادث فله محدث.

الثاني: بإمكانها. وهو أن العالم ممكن[1]، لأنه مركب وكثير. وكل ممكن فله علة مؤثرة.

(١) الممكن: هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم، وهو إحدى مقولات الجهة، ويقابله الممتنع. قال ابن سينا: إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وإن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودًا لم يعرض منه محال والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده، ولا في عدمه.
راجع النجاة ص ٣٦٦.

الثالث: بحدوث الأعراض. مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة، ثم مضغة، ثم لحماً ودماً. إذ لا بد من مؤثر صانع حكيم.

الرابع: بإمكان الأعراض. وهو أن الأجسام متماثلة. فاختصاص كل بما له من الصفات جائز. فلا بد في التخصيص من مخصص له. ثم بعد هذه الوجوه نقول: مدبر العالم إن كان واجب الوجود، فهو المطلوب. وإلا كان ممكناً فله مؤثر. ويعود الكلام فيه. ويلزم إما الدور أو التسلسل. وإما الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته. والأول بقسميه باطل لما مر. فتعين الثاني. وهو المطلوب.

المسلك الثاني للحكماء: وهو أن موجوداً، فإن كان واجباً فذاك. وإن كان ممكناً احتاج إلى مؤثر ولا بد من الانتهاء إلى الواجب. وإلا لزم الدور، أو التسلسل. وفي هذا طرح لمؤنات كثيرة كما ترى.

المسلك الثالث لبعض المتأخرين: جميع الممكنات من حيث هو جميع ممكن، لاحتياجه إلى أجزائه التي هي غيره. فله علة. وهي لا تكون نفس ذلك المجموع إذ العلة متقدمة على المعلول، ويمتنع تقدم الشيء على نفسه، ولا تكون جزءه، إذ علة الكل علة لكل جزء، فيلزم أن يكون علة المجموع علة لنفسه ولعلله. فإذا هو أمر خارج عنه. والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته. وهو المطلوب. واعترض عليه بوجوه:

الأول: المجموع يشعر بالتناهي. فإثباته به مصادرة على المطلوب.

والجواب: أن المراد به هو الممكنات، بحيث لا يخرج عنها شيء منها. وذلك متصور في غير المتناهي.

الثاني: إن أردت بالمجموع كل واحد، فعلته ممكن آخر متسلسلاً إلى غير النهاية. وإن أردت به الكل المجموعي، فلا نسلم أنه موجود، إذ ليس ثمة هيئة اجتماعية.

والجواب: أنا نريد الكل من حيث هو كل. ولا حاجة إلى اعتبار الهيئة الاجتماعية[١]، كما في مجموع العشرة.

الثالث: إن أردت بالعلة التامة، فلم لا يجوز أن تكون نفسه؟ قولك: العلة متقدمة. قلنا: لا نسلم ذلك في التامة. فإنها مجموع أمور كل واحد منها مفتقر إليه. ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل، كما أن كل واحد من الأجزاء متقدم على الماهية. ومجموعها هو نفس الماهية. وإن أردت بها الفاعل، فلم لا يجوز أن يكون جزءه؟ قولك: لأنه علة لكل جزء. قلنا: ممنوع، ولم لا يجوز أن يكون بعض الأجزاء بلا علة، أو بعلة أخرى؟.

والجواب: أن المراد الفاعل المستقل بالفاعلية. وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلاً[٢] لكل. وإلا وقع بعض أجزائه بفاعل آخر. فإذا قطع النظر عنه، لم تحصل الماهية، فلم يكن فاعلاً مستقلاً. فإن قيل: هذا منقوض بالمركب من الواجب والممكن، وأيضاً لو كان فاعل الكل فاعلاً لكل جزء، للزم في مركب في أجزائه ترتب زماني، إما تقدم المعلول على علته، أو تخلف المعلول عن علته. قلت: الجواب عن الأول أنَّا قيدناه بما كل جزء منه ممكن، فاندفع النقض.

وعن الثاني الثاني أن التخلف عن العلة الفاعلية لا يمتنع. كيف والمراد أن علته لا تكون خارجة عن علة الكل؟ وبذلك يتم مقصودنا. ولا

---

(١) راجع رسالة لابن سينا في أقسام العلوم العقلية تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات. والرسالة الخامسة ص ١١١.١١٢.

(٢) الفاعل: ما يصدر عنه الفعل فكل ما يؤثر أو يفعل فهو فاعل، ويقابله المنفعل أو القابل وهو ما يقع عليه الفعل. والفاعل في علم الأخلاق هو الموجود الحر المسؤول عن أفعاله من حيث هو خاضع للقانون الأخلاقي. والعقل الفاعل في الاصطلاح المدرس الأرسطي: هو القوة التي تقلب معطيات الحس المفردة والمشخصة إلى كليات مجردة. والعقل الفعال: مصطلح وضعه أرسطو وأطلقه فلاسفة الإسلام على العقل العاشر، وهو آخر العقول السماوية المفارقة. سمي فعالاً لأنه يهب الصور للعقل الإنساني، ويؤثر فيه حتى يرفعه إلى درجة الفعل المستفاد.

يلزم ما ذكرتم، إذ قد تكون علة كل جزء جزء علة الكل، بحيث يكون الكل علة الكل.

المسلك الرابع: وهو مما وفقنا لاستخراجه أن الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة، لاحتاج الكل إلى موجد مستقل، يكون ارتفاع الكل مرة. بألا يوجد الكل، ولا واحد من أجزائه أصلاً. ممتنعاً بالنظر إلى وجوده. إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجباً للوجود. والذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء، كان ممتنعاً نظراً إلى وجوده يكون خارجاً عن المجموع، فيكون واجباً. وهو المطلوب.

المسلك الخامس: وهو قريب مما قبله: لو لم يوجد واجب لذاته، لم يوجد واجب لغيره. فيلزم ألا يوجد موجود.

أما الأول: فلأن ارتفاع الجميع مرة لا يكون ممتنعاً لا بالذات ولا بالغير. وأما الثاني فلأن ما لم يجب إما بالذات وإما بالغير لا يوجد كما تقدم.

وقد ذكر ههنا شبهات كثيرة، حاصلها عائد إلى أمر واحد. وهو أن يوجد ههنا، وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان، فيردد بينهما ترديداً مانعاً من الخلو. ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر، ليلزم نفي القدر المشترك.

وحلها إجمالاً: هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين، أو في دليلهما إن أمكن. إذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفاً. ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما. ولنذكر منها عدة:

الأولى: لو كان الواجب موجوداً، لكان وجوده إما نفس ماهيته، أو زائداً عليها. والأول باطل. لأن الوجود مشترك كما مر. والماهية[1] غير مشتركة. والثاني باطل. وإلا كان وجوده معلول ماهيته، فتتقدم عليه بالوجود.

والجواب: وجوده نفسه. ونمنع الاشتراك. بل المشترك الوجود بمعنى

---

(١) سبق الحديث عن الماهية وراجع كليات أبي البقاء وتعريفات الجرجاني، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، والنجاة لابن سينا ص ١٠٥.

الكون في الأعيان، وأملنا صدق عليه الوجود، فلا، كالماهية والتشخص. أو وجوده غيره. وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم.

الثانية: لو كان موجوداً، لكان إما مختاراً أو موجباً[١]. والأول باطل. لأن العالم قديم بدليله. والقديم لا يستند إلى المختار. والثاني باطل. وإلا لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل.

والجواب: لا نسلم أن العالم قديم. وقد مر ضعف دلائله.

الثالثة: لو كان موجوداً، لكان إما عالماً بالجزئيات، أو لا. والأول باطل. وإلا لزم التغير فيه لتغير المعلوم فلا يكون واجباً. والثاني باطل لأنَّا نعلم أن هذه الأفعال المتقنة لا تستند إلى عديم العلم.

والجواب: نختار أنه عالم بالجزئيات، والتغير في الإضافات، لا في الذات. وأنه جائز كما سيأتي.

ولنقتصر على هذا القدر. فإن هذا منشأ للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك تبحراً في العلوم[٢]. وعليك بعد الاهتداء إليه أن توقر من أمثاله الأباعر.

خاتمة: لما ثبت أن الصانع تعالى واجب، فقد ثبت أنه أزلي أبدي. ولا حاجة إلى جعله مسألة برأسها. والمتكلمون إنما احتجوا عليه قبل إثبات ذلك. وعنه غنى. فلا نطول به الكتاب.

الشرح:.

(**الموقف الخامس**: في الإلهيات) التي هي المقصد الأعلى في هذا العلم (وفيه سبعة مراصد) لا خمسة كما وقع في بعض النسخ.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (ولا ثالث لهما).

(٢) وفي الحقيقة هذا الحشو. والحواشي على الحواشي. كان له أكبر الأثر في كثير من وجود الطلاسم والألغاز في علم الكلام وغموض عبارته، ونفور العقول منه.

(المرصد الأول: في الذات. وفيه مقاصد) ثلاثة.

(المقصد الأول: في إثبات الصانع. و) للقوم (فيه مسالك) خمسة:

(المسلك الأول للمتكلمين: قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض. وقد يستدل) على إثبات الصانع (بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه) بناء على أن علة الحاجة عندهم إما الحدوث وحده. أو الإمكان مع الحدوث شرطاً أو شطراً (فهذه وجوه أربعة):

(الأول: الاستدلال بحدوث الجواهر). قيل: هذه طريقة الخليل[1] صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال: ﴿لَا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[2]. (وهو أن العالم) الجوهري. أي المتحيز بالذات (حادث) كما مر (وكل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهة العقل. فإن من رأى بناءً رفيعاً حادثاً، جزم بأن له بانياً. وذهب أكثر مشايخ المعتزلة إلى أن هذه المقدمة استدلالية. واستدلوا عليها تارة بأن أفعالنا محدثة، ومحتاجة إلى الفاعل لحدوثها. فكذا الجواهر المحدثة، لأن علة الاحتياج مشتركة، وأخرى بأن الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم. فهو قابل لهما، فيكون ممكناً. وكل ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه إلى مؤثر كما سلف في الأمور العامة.

(الثاني) الاستدلال (بإمكانها. وهو أن العالم) الجوهري (ممكن لأنه مركب) من الجواهر الفردة إن كان جسماً. (وكثير) إن كان جسماً أو جوهراً فرداً. والواجب لا تركيب فيه. ولا كثرة، بل هو واحد حقيقي. (وكل ممكن فله علة مؤثرة).

(الثالث) الاستدلال (بحدوث الأعراض) أما في الأنفس (مثل ما نشاهد

---

(١) راجع هذه القصة كاملة في التفسير الكبير لفخر الدين الرازي ٧: ٤٩ وما بعدها. وأيضاً تفسير القرطبي عند تفسير قوله تعالى: ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي﴾ (سورة الأنعام، آية: ٧٦).

(٢) سورة الأنعام آية ٧٦.

من انقلاب النطفة[١] علقة[٢]، ثم مضغة[٣]، ثم لحماً ودماً. إذ لا بد) لهذه الأحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم) لأن حدوث هذه الأصوار لا من فاعل محال. وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له. لأنها أفعال عجز العقلاء عن إدراك الحكم المودعة فيها. وأما في الآفاق كما نشاهد من أحوال الأفلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن. والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد، ومشروح في التفاسير.

(الرابع) الاستدلال (بإمكان الأعراض) مقيسة إلى محالها، كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال: **﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾**[٤]. أي أعطى صورته الخاصة، وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به (وهو أن الأجسام متماثلة) متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت (فاختصاص كل) من الأجسام (بما له من الصفات جائز، فلا بد في التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه) الأربعة (نقول: مدبر العالم إن كان واجب الوجود، فهو المطلوب. وإلا كان ممكناً فله مؤثر، ويعود الكلام فيه. ويلزم إما الدور أو التسلسل. وأما الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته. والأول بقسميه باطل لما مر) في مرصد العلة والمعلول من الأمور العامة، (فتعين الثاني. وهو المطلوب). ولا يذهب عليك أن ما ذكره تطويل، ورجوع بالآخرة إلى اعتبار الإمكان وحده، والاستدلال به. والمشهور أن المتكلمين استدلوا بأحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر. فقالوا: إن الأجسام محدثة لما مر، فكذا الأعراض. فلا بد لها من صانع. ولا

---

(١) النطفة في الأصل: الماء القليل يقال هذه نطفة عذبة أي ماء قليل عذب، والمراد ههنا المني.

(٢) العلقة: قطعة من الدم الغليظ.

(٣) المضغة: قطعة من اللحم وغيره قدر ما يمضغ والمراد باللحم في قوله لحماً ودماً: اللحم الذي كسي به العظام على ما نطق به قوله تعالى: **﴿فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾** (سورة المؤمنون، آية ١٤).

(٤) سورة طه آية ٥٠.

يكون حادثاً. وإلا احتاج إلى مؤثر آخر، فيلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى قديم. والأولان باطلان، والثالث هو المطلوب.

(**المسلك الثاني** للحكماء: وهو أن) في الواقع (موجوداً) مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها. وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة، (فإن كان) ذلك الموجود (واجباً فذاك) هو المطلوب. (وإن كان ممكناً، احتاج إلى مؤثر. ولا بد من الانتهاء إلى الواجب. وإلا لزم الدور أو التسلسل. وفي هذا) المسلك (طرح لمؤنات كثيرة) كانت في المسلك الأول من بيان حدوث العالم وإمكانه. وما يتوجه عليه من الأسئلة والأجوبة عنها، فإنها سقطت ههنا (كما ترى).

(**المسلك الثالث**: لبعض المتأخرين) يعني صاحب التلويحات[1]. وهو أنه لا شك في وجود ممكن كالمركبات. فإن استند إلى الواجب ابتداء، أو انتهى إليه، فذاك. وإن تسلسلت الممكنات. قلنا: (جميع الممكنات) المتسلسلة إلى غير النهاية (من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه إلى أجزائه التي هي غيره. فله علة) موجدة ترجح وجوده على عدمه، لما عرفت من أن الإمكان محوج. (وهي لاتكون نفس ذلك المجموع، إذ العلة متقدمة على المعلول. ويمتنع تقدم الشيء على نفسه) ولا جميع أجزائه، لأنه عينه. (ولا تكون) أيضاً (جزءه) أي بعض أجزائه، (إذ علة الكل علة لكل جزء) وذلك لأن كل جزء ممكن محتاج إلى علة. فلو لم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الأجزاء، لكان بعضها معللاً بعلة أخرى فلا تكون تلك الأولى علة للمجموع. بل لبعضه فقط. وحينئذٍ (فيلزم أن يكون) الجزء الذي هو (علة المجموع علة لنفسه ولعلله) أيضاً. وإذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا أمراً

(١) صاحب التلويحات: هو الشيخ شهاب الدين يحيى [عمر] بن حبيش الحكيم السهروردي المقتول سنة ٥٨٧ سبع وثمانين وخمسمائة وهو أي كتاب التلويحات: من الكتب المتوسطات أوله: عونك يا لطيف. السبحات لجلالك الخ رتب على ثلاثة علوم المنطق والطبيعي والإلهي كل منها على تلويحات وعليه شرح لعز الدولة سعد بن منصور المعروف بابن كمونة الإسرائيلي وهو شرح ممزوج.

داخلاً فيه (فإذن هو أمر خارج عنه. والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته. وهو المطلوب) ولا بد أن يستند إليه شيء من تلك الممكنات ابتداءً، فتنتهي به السلسلة. (واعترض عليه بوجوه):

(**الأول**: المجموع يشعر بالتناهي) لأن ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة. بل ذلك إنما يتصور في المتناهي. وتناهي الممكنات بتوقف على ثبوت الواجب (فإثباته به) أي إثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات (مصادرة على المطلوب)[1].

(والجواب: أن المراد به) أي بالمجموع، وما يرادفه في هذا المقام (هو الممكنات) بأسرها (بحيث لا يخرج عنها شيء منها. وذلك متصور في غير المتناهي) إذ يكفيه ملاحظة واحدة إجمالية شاملة لجميع آحاده. إنما الممتنع أن يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلاً، ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار.

(**الثاني**: إن أردت بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعلته ممكن آخر متسلسلاً إلى غير النهاية) بأن يكون كل واحد منها علة لما بعده، ومعلولاً لما قبله من غير أن ينتهي إلى حد يقف عنده. (وإن أردت به الكل المجموعي، فلا نسلم أنه موجود، إذ ليس ثمة هيئة اجتماعية) إلا بحسب الاعتبار، وما جزؤه اعتباري لا يكون موجوداً خارجياً.

(والجواب أنَّا نريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل. ولا حاجة إلى اعتبار الهيئة الاجتماعية) إذ الكل ههنا عين الآحاد (كما في مجموع العشرة). ولا شك أن الكل بهذا المعنى موجود ههنا.

(**الثالث**: إن أردت بالعلة) العلة (التامة، فلم لا يجوز أن تكون نفسه. قولك: العلة متقدمة. قلنا: لا نسلم ذلك في) العلة (التامة. فإنها مجموع أمور كل واحد منها مفتقر إليه) فيكون كل واحد من تلك الأمور متقدماً على

---

(١) راجع كلمة وافية عن (المصادرة على المطلوب في الجزء السابع).

المعلول. (ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل. كما أن كل واحد من الأجزاء متقدم على الماهية ومجموعها) ليس متقدماً، بل (هو نفس الماهية. وإن أردت بها) أي بالعلة (الفاعل) وحده (فلم لا يجوز أن يكون جزءه. قولك: لأنه علة لكل جزء) فيكون علة لنفسه ولعلله، (قلنا) ذلك (ممنوع. ولم لا يجوز أن يحصل بعض الأجزاء بلا علة، أو بعلة أخرى).

(والجواب أن المراد) بالعلة هو (الفاعل المستقل بالفاعلية. وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلاً لكل) من الأجزاء على معنى أنه لا يستند شيء منها بالمفعولية إلا إليه، إو إلى ما صدر عنه. (وإلا وقع بعض أجزائه بفاعل آخر) لم يصدر عنه. (فإذا قطع النظر عنه) أي عن الآخر (لم تحصل الماهية) المعلولة التي هي المجموع. (فلم يكن) ذلك الفاعل (فاعلاً مستقلاً) بالمعنى المذكور. وهو خلاف المقدر. (فإن قيل: هذا) الذي ذكرتموه (منقوض بالمركب من الواجب والممكن)، فإن مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك أنه ممكن، لاحتياجه إلى جزئه الذي هو غيره، مع أن فاعله ليس فاعلاً لكل واحد من أجزائه. (وأيضاً لو كان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلاً لكل جزء) منه كذلك (للزم في مركب في أجزائه ترتب زماني) كالسرير مثلاً (إما تقدم المعلول على علته، أو تخلف المعلول عن علته) المستقلة. إذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب إن وجدت العلة المستقلة للكل، لزم الأمر الثاني. وإن لم توجد، لزم الأمر الأول. وكلاهما محال. (قلت: الجواب عن الأول) وهو النقض[1] (أنَّا قيدناه) أي الكل (بما كل جزء منه ممكن) كما مر آنفاً (فاندفع النقض).

---

(١) النقض في اللغة: هو الكسر، وفي الاصطلاح هو بيان تخلف الحكم المدعي ثبوته أو نفيه عن دليل المعلل الدال عليه في بعض من الصور، فإن وقع يمنع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال سمي نقضاً إجمالياً لأن حاصله يرجع إلى منع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال، وإن وقع بالمنع المجرد أو مع السند سمي نقضاً تفصيلياً لأنه مع مقدمة معينة والنقض أيضاً وجود العلة بلا حكم.

راجع تعريفات الجرجاني بتحقيقنا.

فإن قيل: نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلاً لكل جزء منه، ونسنده بالمركب من الواجب والممكن، فلا يجديكم إخراجه بقيد الإمكان.

قلنا: هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على أن الفاعل المستقل للكل يجب أن يكون فاعلاً لكل جزء منه إذا كانت آحادة بأسرها ممكنة.(وعن الثاني) وهو المعارضة (أن التخلف عن العلة الفاعلية) المستقلة بالمعنى الذي صورناه (لا يمتنع). إنما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير. أعني العلة التامة. على أنّا نقول: (كيف) يتجه علينا ما ذكرتم. (والمراد) بقولنا: علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء منه (أن علته) أي علة الجزء (لا تكون خارجة عن علة الكل. وبذلك) الذي ذكرناه من المراد (يتم مقصودنا) وهو أن علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز أن تكون جزءه. إذ يلزم حينئذٍ أن لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه. فهي إما نفسه، وهو محال. أو ما هو داخل فيه، فينقل الكلام إليه حتى ينتهي إلى ما يكون علة لنفسه. وعلى تقدير التسلسل نقول: كل جزء فرض علة في تلك السلسلة، فإن علته أولى منه بأن تكون علة لها، فيلزم ترجيح المرجوح. هذا خلف[1].ولك أن تتمسك في إبطال علية الجزء بهذا ابتداءً. (ولا يلزم ما ذكرتم) من أحد الأمرين، (إذ قد تكون علة كل جزء) من الأجزاء (جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل) فعند وجود الجزء المتقدم توجد علته التامة، وعند وجود الجزء المتأخر توجد علته التامة، ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل. ولا محذور فيه. نعم، لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من أجزائه، لزم ما ذكرتموه.

(١) الخلف خلاف المفروض، وهو في اصطلاحنا المحال الذي ينافي المنطق ويخالف المعقول ويرادفه المتناقض والممتنع والباطل. والخلف: هو القياس الاستثنائي الذي يقصد به إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، ويقابله القياس المستقيم.

راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١: ١٨٢.

(**المسلك الرابع**: وهو مما وفقنا لاستخراجه أن الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة) أي لو لم يوجد الواجب، لانحصرت الموجودات في الممكن. ولو انحصرت فيه، (لاحتاج الكل) أي المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من أجزائه الممكنة (إلى موجد) لكونه ممكناً مركباً من ممكنات (مستقل) في الإيجاد بأن لا يستند، وجرد شيء من أجزائه إلا إليه أو إلى ما هو صادر عنه، فيكون هو الموجد لكل واحد منها إما ابتداءً، أو بواسطة هي منه أيضاً، (يكون ارتفاع الكل مرة) أي بالكلية وذلك (بأن لا يوجد الكل، ولا واحد من أجزائه أصلاً ممتنعاً بالنظر إلى وجوده) أي وجود ذلك الموجد المستقل (إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجباً للوجود) لما عرفت من أن الممكن ما لم يجب وجوده من علته، لم يوجد، ويلزم من ذلك امتناع عدمه من أجلها، بحيث لا يتطرق إليه العدم أصلاً بوجه من الوجوه. ولا شك أن عدم المجموع يكون على أنحاء شتى. فإنه قد يعدم بعدم هذا الجزء، وبعدم جزء آخر. وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب أن يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة إلى أجزائه. (و) الشيء (الذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء) أي عدم واحد منها (كان) ذلك العدم (ممتنعاً نظراً إلى وجوده يكون خارجاً عن المجموع) لا نفسه، ولا داخلاً فيه، لأن عدم شيء منهما ليس ممتنعاً نظراً إلى ذاته، وإلا كان واجباً لذاته، (فيكون) ذلك الخارج عن جميع الممكنات (واجباً) وجوده في حد ذاته، إذ لا موجود في الخارج سوى الممكن[1] والواجب[2]، (وهو المطلوب).

فإن قلت: ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن

---

(١) سبق الحديث عن الممكن قريباً من هذا.

(٢) الواجب الوجود: هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً. قال ابن سينا: الموجود الواجب الوجود: هو الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، أو يكون وجود لسواه إلا فائضاً عن وجوده.
راجع تعريفات الجرجاني، ورسالة الحدود ص ٧٩ من تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات.

يكون خلفاً لازماً على تقدير نقيض المطلوب، لا مطلوباً، كأنه قيل: إن لم يكن الواجب موجوداً، لزم انحصار الموجود في الممكنات. ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه. فيكون محالاً، فيبطل نقيض المطلوب، فتظهر حقيته.

قلت: نعم. لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب. ولذلك يقال: هذا خلف. ومع ذلك هو مطلوبنا. وهذا المسلك غير محتاج إلى إبطال الدور والتسلسل[١] ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس إلى علته. كما أن المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيساً إليها.

(**المسلك الخامس**: وهو قريب مما قبله: لو لم يوجد واجب لذاته، لم يوجد واجب لغيره) أي ممكن، وحينئذٍ (فيلزم أن لا يوجد موجود) أصلاً ضرورة انحصار الموجود في الواجب والممكن. (أما الأول) وهو أنه إذا لم يوجد واجب، لم يوجد ممكن (فلأن) الواجب إذا لم يوجد، كانت الموجودات بأسرها ممكنة. ولا شك أن (ارتفاع الجميع) المركب من الممكنات فقط (مرة) أي بالكلية (لا يكون) على ذلك التقدير (ممتنعاً لا بالذات)، وهو ظاهر لأنه وآحاده برمتها ممكنة. (ولا بالغير) لما عرفت من أن الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد أن يكون موجوداً خارجاً عنه، واجباً لذاته. والمفروض عدمه. (وأما الثاني) وهو أنه إذا لم يوجد واجب بذاته، ولا بغيره، لم يوجد موجود أصلاً. (فلأن ما لم يجب إما بالذات وإما بالغير لا يوجد كما تقدم) من أن الموجود إما واجب مسبوق وجوده بموجوبه الذاتي، وإما ممكن مسبوق وجوده بموجوبه من علته. وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل. وقربه منه مكشوف لا سترة به[٢].

---

(١) هذا ظاهر فإن حاصله أن علة الجميع يجب أن يكون خارجاً عنه، والخارج عن جميع الممكنات واجب، ولا يتوقف هذا على ملاحظة كون ذلك الجميع متناهياً غير مشتمل على الدور وإن كان ثبوت الواجب يستلزم التناهي.

(٢) فإن الرابع ناظر إلى وجوب الوجود، والخامس ناظر إلى امتناع العدم، وهما متقاربان كذا نقل من الشارح ولك أن تعكس حديث النظر كما يشعر به قول الشارع في المسلك الرابع.

(**المسلك السادس**: ما أشار إليه بعض الفضلاء) وتحريره أن الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده. وهو ظاهر. ولا في إيجاده لغيره. لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود. فإن الشيء ما لم يوجد، لم يوجد. فلو انحصر الموجود في الممكن، لزم أن لا يوجد شيء أصلاً، لأن الممكن وإن كان متعدداً لا يستقل بوجود ولا إيجاد. وإذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود لا بذاته، ولا بغيره. وهذا المسلك أخصر المسالك وأظهرها (وقد ذكر ههنا) أي في مقام إثبات الصانع (شبهات كثيرة) أوردها الإمام الرازي في كتبه[١]، وأجاب عنها، لكن (حاصلها عائد إلى أمر واحد. وهو أن يوجد ههنا، وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان، فيردد بينهما ترديداً مانعاً من الخلو، ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر، لئلا يلزم نفي القدر المشترك. وحلها إجمالاً هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين، أو في دليلهما إن أمكن) ولا استبعاد في إمكان القدح في دليلهما معاً، (إذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفاً ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما) حتى يلزم ارتفاع المتقابلين[٢]. وذلك لأن الدليل ملزوم للمدلول. وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه. (ولنذكر منها) أي من تلك الشبه مع أجوبتها (عدة) لتطلع بها على أحوال نظائرها:

(**الأولى**: لو كان الواجب موجوداً، لكان وجوده إما نفس ماهيته، أو زائداً عليها) إذ لا محال، لكونه جزءًا منها. (والأول باطل، لأن الوجود مشترك كما مر. والماهية غير مشتركة. والثاني باطل. وإلا كان وجوده معلول ماهيته)

---

(١) راجع الأربعين ط المكتبات الأزهرية. القاهرة تحقيق الدكتور محمد حجازي السقا.

(٢) التقابل: علاقة بين شيئين أحدهما مواجه الآخر أو علاقة بين متحركين يقتربان سوية من نقطة واحدة أو يبتعدان عنها، أما في المنطق، فإن للتقابل وجهين أحدهما تقابل الحدود، والآخر تقابل القضايا. وتقابل الحدود: المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد وهو على أربعة أقسام:

أ. تقابل السلب والإيجاب مثل الشعور واللاشعور.

ب. تقابل المتضايفين مثل الأبوة والبنوة.

ج. تقابل الضدين مثل السواد والبياض.

د. تقابل العدم والملكة مثل العمى للبصر.

لامتناع كونه معلولاً لغيرها، (فتتقدم) ماهيته (عليه) أي على وجوده (بالوجود) وهو محال كما سلف (والواجب وجوده نفسه. ونمنع الاشتراك) في الوجود الذي هو عينه (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون في الأعيان) أعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية. (وأما ما صدق عليه الوجود، فلا) اشتراك فيه. وذلك (كالماهية والتشخص، أو وجوه غيره) أي زائد عليه ومعلول لماهيته، (وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم).

الثانية: من تلك الشبه (لو كان) الواجب (موجوداً، لكان إما مختاراً أو موجوباً. والأول باطل. لأن العالم قديم بدليله. والقديم لا يستند إلى المختار. والثاني باطل، وإلا لزم قدم الحادث اليومي، أو التسلسل: وكلاهما محال.

(والجواب: لا نسلم أن العالم قديم، وقد مر ضعف دلائله).

(الثالثة) منها (لو كان) الواجب (موجوداً، لكان إما عالماً بالجزئيات أو لا، والأول باطل، وإلا لزم التغير فيه) أي في ذات الواجب تعالى (لتغير المعلوم) الجزئي من حال إلى حال. فإن زيداً مثلاً يتصف تارة بالقيام وأخرى بعدمه. والعلم لا بد فيه من أن يطابق معلومه، فيتغير أيضاً بحسبه (فلا يكون الواجب عى هذا التقدير (واجباً) بل حادثاً، لأن محل الحوادث حادث. (والثاني باطل، لأنَّا نعلم) بالبديهة (أن هذه الأفعال المتقنة) المشاهدة في الجزئيات (لا تستند إلى عديم العلم).

(والجواب: نختار أنه عالم بالجزئيات والتغير) اللازم في العلم إنما هو (في الإضافات لا في الذات) أي لا في صفاته الحقيقية. فإن علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته، ومتعلقة بالمعلومات كلها. فإذا تغيرت، لم تتغير تلك الصفة، بل تغيرت تعلقاته بها وإضافاته إليها، فيكون تغيراً في أمور اعتبارية، لا في صفات حقيقية. (وأنه جائز) في الواجب (كما سيأتي. ولنقتصر على هذا القدر. فإن هذا منشأ للشبهات التي طول بها الكتب، وعد ذلك) التطويل (تبحراً في العلوم) وتوسعاً في التحقيق والتدقيق. (وعليك بعد الاهتداء إليه) بما نبهناك به من الضابطة والأمثلة (أن توقر من أمثاله الأباعر) جمع بعير.

(خاتمة) للمقصد الأول: (لما ثبت أن الصانع تعالى واجب) وجوده، وممتنع عدمه (فقد ثبت أنه أزلي أبدي. ولا حاجة إلى جعله مسألة برأسها).

قال الإمام الرازي في الأربعين[1] كلاماً محصله «أنه لما ثبت انتهاء الموجودات إلى واجب الوجود لذاته، والعدم على الواجب ممتنع، لزم كونه تعالى أزلياً[2] أبدياً. فلا حاجة إلى جعله مسألة على حدة». لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة، بل أثبتوا أن هذه الممكنات المحسوسة محتاجة إلى موجود سواها، احتاجوا في ذلك إلى وجود آخر، فقالوا مثلاً: لو لم يكن أزلياً، لكان محدثاً محتاجاً إلى محدث آخر وتسلسل. ولو لم يكن باقياً دائما، لكان عدمه بعد وجوده إما لذاته، وهو باطل. وإما بفاعل، وهو أيضاً محال، لأن العدم نفي محض، فيمتنع كونه بالفاعل. وإما بطريان ضد. وأنه مستحيل. لأن القديم أقوى. فاندفاع الضد به أولى من انعدامه بالضد. وإما بزوال شرط، وهو ممتنع، لأن المحدث لا يكون شرطاً للقديم. وإن فرض له شرط قديم نقلنا الكلام إليه، ولزم التسلسل. ولما بطلت الأقسام كلها، امتنع طريان العدم على الصانع. والمصنف صرح بأول كلامه، ثم أشار إلى آخره بقوله: (والمتكلمون إنما احتجوا) بوجوه أخر (عليه) أي على كون الصانع أزلياً أبدياً (قبل إثبات ذلك) أي قبل إثبات كونه واجباً (وعنه) أي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجباً (غنى. فلا نطول به الكتاب) كما طول به الإمام كتابه على ما أشرنا إليه[3].

المقصد الثاني

المتن:

(١) قام الدكتور أحمد حجازي السقا بتحقيق هذا الكتاب وتم طبعه عن طريق مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة.

(٢) سبق الحديث عن كلمة الأزل في كلمة وافية.

(٣) يعني بذلك الإمام فخر الدين الرازي في كتابه (المعالم).

في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات. فهو منزه عن المثل والند، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وقال قدماء المتكلمين: ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات. وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة: الوجوب، والحياة، والعلم التام، والقدرة التامة.

وعند أبي هاشم[١] يمتاز بحالة خامسة، هي الموجبة لهذه الأربعة، نسميها بالإلهية[٢].

قلنا: لو شاركه غيره في الذات، لخالفه بالتعين ضرورة الإثنينية. وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم التركيب. وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم.

احتجوا على كون الذات مشتركة بما مر في الوجود من الوجوه. وتقريرها هنا أن الذات تنقسم إلى الواجب، والممكن. ومورد القسمة مشترك بين أقسامه وأيضاً فنحن نجزم به مع التردد في الخصوصيات.

والجواب: أن المشترك مفهوم للذات. وأنه عارض للذوات المخصوصة. وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع، وبين ما صدق عليه المفهوم الذي يسمى ذات الموضوع. وهذا منشأ لكثير من الشبه. فإذا انتبهت له وكنت ذا قلب شيحان[٣]، انجلت عليك، وقدرت أن تغالط. وأمنت أن تُغالط.

منها قولهم: الوجود مشترك. إذ نجزم به، ونتردد في الخصوصيات. فنقول: المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود، والنزاع فيه.

---

(١) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

(٢) راجع كلمة عن الألوهية في شرح الطحاوية بتحقيقنا الجزء الأول ط دار المعارف. الرياض السعودية.

(٣) الشيحان: بفتح الياء الغيور الحذر على حرمه، استعارة للقلب الذي يدفع شين الشبه، وعار الأغاليط عن بنات فكره.

ومنها قولهم: الوجود زائد، إذ نعقل الوجود دون الماهية. وبالعكس، قلنا: فيه ما تقدم.

ومنها: الوحدة[١] عدمية. وإلا تسلسل. قلنا: مفهوم الوحدة. ولا يلزم فيما صدق عليه. فإنه مختلف.

ومنها الصفات زائدة على الذات. وإلا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحداً.

قلنا: يكون ما صدق عليه واحداً. وأما المفهوم فلا. وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى.

تنبيه: نقل عن الحكماء أنهم قالوا: ذاته وجوده المشترك بين جميع الموجودات، ويمتاز عن غيره بقيد سلبي. وهو عدم عروضه للغير. فإن وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له. ووجوده ليس كذلك. وهذا بطلانه ظاهر. ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم. بل قد صرح الفارابي[٢]، وابن سينا بخلافه. فإنهما قالا: الوجود المشترك. الذي هو الكون في الأعيان. زائد على ماهيته تعالى بالضرورة، وإنما هو مقارن لوجود خاص، هو المبحث.

الشرح:

(**المقصد الثاني**: في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات) إليه ذهب نفاة الأحوال. قالوا: والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة، لا لأمر زائد عليه. وهو مذهب الشيخ الأشعري، وأبي الحسين البصري[٣]. فإنهما قالا:

---

(١) الوحدة: ضد الكثرة لأنها كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم. وتطلق الوحدة على كل ما يطلق عليه الواحد، لأنها صفة له تقول: وحدة الأنا، ووحدة الدين، ووحدة العواطف ووحدة العالم. وتطلق الوحدة بوجه خاص على العناصر الرياضية التي يتألف منها العدد الصحيح الأصلي باعتباره متولداً من إضافة الواحد إلى نفسه.

(٢) هو محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابي، ويعرف بالمعلم الثاني أكبر فلاسفة المسلمين. تركي الأصل مستعرب ولد في فاراب وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها وألف بها أكثر كتبه ورحل إلى مصر والشام وتوفي بدمشق عام ٣٣٩هـ.
راجع وفيات الأعيان ٢:٧٦.

(٣) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

المخالفة بين كل موجودين من الموجودات إنما هي بالذات، وليس بين الحقائق اشتراك إلا في الأسماء والأحكام، دون الأجزاء المقومة. وعلى هذا (فهو منزه عن المثل) المشارك في تمام الماهية (والند) الذي هو المثل المنادى. (تعالى عن ذلك علواً كبيراً).

(وقال قدماء المتكلمين: ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات) في الذاتية والحقيقة. (وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة: الوجوب، والحياة، والعلم التام، والقدرة التامة) أي الواجبية، والحيية، والعالمية، والقادرية التامتين. هذا عند أبي علي الجبائي[١]. (و) أما (عند أبي هاشم) فإنه يمتاز) عما عداه من الذوات (بحالة خامسة هي موجبة لهذه الأربعة نسميها بالإلهية).

قالوا: ولا يرد علينا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٢] لأن المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في أخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة. فإن قيل: المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب. وهو الموافق لما في المحصل[٣] والأربعين. أجيب بأن الوجود عند مثبتي الأحوال مشترك بين الموجودات كلها. فلا يتصور كونه مميزاً. فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبة، فيرجع التمييز بالحقيقة إلى القيد. وتندفع المنافاة بين الكلامين.

(قلنا) في إثبات المذهب الحق أنه تعالى (لو شاركه غيره في الذات)

---

(١) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

(٢) سورة الشورى آية ١١.

(٣) يسمى «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين» للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي أوله الحمد لله المتعالي بجلال أحديته عن مشابهة الأعراض والجواهر الخ أما بعد فقد التمس مني جمع من الأفاضل أن أصنف لهم مختصراً في علم الكلام مشتملاً على أحكام الأصول والقواعد دون التفاريع والزوائد مرتباً الخ، ورتبه على أربعة أركان الأول في المقدمات والثاني في تقسيم المعلومات، والثالث في الإلهيات، والرابع في السمعيات وعليه تعليقة لعز الدين عبد الحميد، وشرحه العالم المحقق: علي بن عمر الكاتبي القزويني المتوفى سنة ٦٧٥هـ.

والحقيقة (لخالفه بالتعين ضرورة الإثنينية) فإن المتشاركين في تمام الماهية لا بد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا (و) لا شك أن (ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم التركيب) في هوية كل منهما (وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم. احتجوا على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مر في) اشتراك (الوجود من الوجوه. وتقريرها هنا أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه. وأيضاً فنحن نجزم به) أي بالذات (مع التردد في الخصوصيات) من الواجب والجواهر والأعراض على قياس ما مر في الوجود. وأيضاً فقولنا: المعلوم إما ذات، وإما صفة حصر عقلي. فلولا أن المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك.

(والجواب أن المشترك مفهوم الذات) أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه (وأنه) أي مفهوم الذات على الوجهين أمر (عارض للذوات المخصوصة) المتخالفة الحقائق على مآل قولهم إلى أن الأشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم. وهو غير معقول[(١)]. ومآل قولنا إلى عكس ذلك وهو[(٢)] ممكن (وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع، وبين ما صدق عليه) هذا (المفهوم) أعني (الذي يسمى ذات الموضوع). وقد ثبت في غير هذا الفن أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات، وقد يكون جزءها. وقد يكون عارضاً لها. فمن أين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان؟ (وهذه) المغالطة. أعني اشتباه العارض بالمعروض (منشأ لكثير من الشبه) في مواضع عديدة. (فإذا انتبهت له) أي لهذا المنشأ، ووقفت على حاله، (وكنت ذا قلب شيحان) أي يقظان، غيور على حرمه التي هي بنات فكره (إنجلت عليك) تلك الشبه، (وقدرت) على (أن تغالط) غيرك (وأمنت) من (أن تُغالط) أنت. (منها) أي من تلك الشبه (قولهم: الوجود مشترك، إذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات،

---

(١) سقط من (ب) وهو غير معقول.

(٢) سقط من (ب) وهو ممكن.

فنقول: المجزوم به مفهوم الوجود، لا ما صدق عليه الوجود) لجواز أن يكون ذلك المفهوم خارجاً عن حقائق أفراده المتخالفة، فلا تكون حقيقة الوجود أمراً واحداً مشتركاً مجزوماً به. (والنزاع) إنما وقع (فيه) لا في مفهوم عارض لحقيقته. (ومنها قولهم: الوجود زائد، إذ نعقل الوجود دون الماهية) كما في الواجب مثلاً. (وبالعكس) أي نعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث، فلا يكون الوجود عيناً، ولا داخلاً. (قلنا فيه ما تقدم) من أن الزائد مفهومه لا حقيقته (ومنها الوحدة عدمية[1]. وإلا تسلسل).

(قلنا): اللازم من دليلكم على تقدير صحته أن يكون (مفهوم الوحدة) عدمياً لا وجودياً. إذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية إلى ما لا نهاية له. (ولا يلزم) هذا التسلسل (فيما صدق عليه، فإنه مختلف) فبعضه وجودي، وبعضه عدمي، وبعضه زائد، وبعضه نفس الماهية، كما مرت إليه الإشارة في مباحث الوحدة. (ومنها: الصفات زائدة على الذات. وإلا لكان المفهوم من العلم، ومن القدرة) ومن الصفات الأخر شيئاً (واحداً) هو عين الذات. ولا شبهة في استحالته. (قلنا: يكون ما صدق) أي ما صدق (عليه) العلم والقدرة مثلاً (واحداً. وأما المفهوم فلا) يكون واحداً، بل لكل منهما مفهوم على حدة. (وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى) فلنكتف بما ذكرنا، إذ لا يخفى عليك حالها.

(تنبيه: نقل عن الحكماء أنهم قالوا: ذاته) تعالى (وجوده المشترك بين جميع الموجودات. ويمتاز عن غيره بقيد سلبي، وهو عدم عروضه للغير. فإن وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له. ووجوده ليس كذلك). وفي هذه العبارة نوع قصور. والأظهر أن يقال: ذاته الوجود المشترك بين الجميع. ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو أن وجوده ليس زائداً عليه، بل هو عينه بخلاف سائر

---

(١) العدمية: ثلاثة أقسام: فلسفية، وأخلاقية وسياسية. أما العدمية الفلسفية فهي مطلقة أو نقدية الأولى تتميز بإنكار وجود كل شيء، والثانية تتميز بإنكار قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة. وهي في كلا الحالين مرادفة للريبة.

الموجودات. فإن وجودها زائد على ماهياتها. أو يقال: ذاته وجوده المساوي لسائر الموجودات بناءً على اشتراك الموجود. ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات. فإنها عارضة لماهياتها. (وهذا باطل) بطلانه ظاهر. أما على المعنى الأول، فلأنه يلزم منه أن تكون حقيقة الواجب أمراً مخالطاً لجميع الممكنات[١] حتى القاذورات. ولا يخفى استحالته. وأما على المعنى الثاني فلأنه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة.

قال المصنف: (ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي، وابن سينا بخلافه. فإنهما قالا: الوجود المشترك الذي هو الكون في الأعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة. وإنما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث) هل هو زائد عارض لماهيته، أو ليس بزائد؟.

المقصد الثالث

المتن:

في أن وجوده نفس ماهيته أو[٢] زائد. وأنه مساوٍ لوجود الممكنات[٣]، أو مخالف. وقد تقدم في الأمور العامة ما فيه كفاية.

الشرح:

(**المقصد الثالث:** في أن وجوده نفس ماهيته) كما هو مذهب الشيخ وأبي الحسين والحكماء. (أم زائد) عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين. (وأنه مساوٍ لوجود الممكنات أم مخالف. وقد تقدم في الأمور العامة ما فيه كفاية) فلا معنى للإعادة.

---

(١) قالوا: لا يخفى أن نور الشمس إذا وقع على الأشياء لم يعرض له بسببه نقصان أصلاً، وإذا كان في المحسوسات شيء كذلك فلم لا يجوز أن يكون ما هو عالٍ عن إدراك العقول كذلك والحق أنه عذر بارد..؟؟

(٢) في الشرح (أم) بدلاً من (أو).

(٣) في الشرح (أم) بدلاً من (أو).

المرصد الثاني

في تنزيهه

وهي الصفات السلبية

وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن:

- أنه تعالى ليس في جهة ولا في مكان. وخالف فيه المشبهة[١]. وخصصوه بجهة الفوق. ثم اختلفوا، فذهب محمد بن كرام[٢] إلى أن كونه في الجهة ككون الأجسام فيها. وهو مماس للصفحة العليا من العرش، ويجوز عليه الحركة والانتقال، وتبدل الجهات. وعليه اليهود، حتى قالوا: العرش يئط من تحته أطيط[٣] الرحل الجديد. وأنه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع[٤]. وزاد بعض المشبهة كمضر، وكهمس، وأحمد الهجيمي أن المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة. ومنهم من قال: محاذ للعرش غير

---

(١) سبق الحديث عنهم في كلمة وافية.

(٢) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

(٣) الاطيط: صوت الرحل والإبل من ثقل أحمالها وكذا صوت الجوف من الخوى.

(٤) وهذا هو الكفر بعينه، كيف سمح لهم عقلهم. إن كان لديهم عقل. أن يتصوروا الله في هذه الصورة. قاتلهم الله ﴿**كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذباً**﴾ (سورة الكهف، آية: ٥).

مماس له. فقيل: بمسافة متناهية. وقيل: غير متناهية. ومنهم من قال: ليس ككون الأجسام في الجهة. لنا وجوه:

الأول: لو كان في مكان، لزم قدم المكان. وقد برهنا أن لا قديم سوى الله تعالى. وعليه الاتفاق.

الثاني: المتمكن محتاج إلى مكانه. والمكان مستغن عن المتمكن.

الثالث: لو كان في مكان، فإما في بعض الأحياز، أو في جميعها. وكلاهما باطل. أما الأول فلتساوي الأحياز، ونسبته إليها، فيكون اختصاصه ببعضها ترجيحاً بلا مرجح. أو يلزم الاحتياج في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير. وأما الثاني، فلأنه يلزم تداخل المتحيزين، وأنه محال بالضرورة. وأيضاً فيلزم مخالطته لقاذورات العالم. تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

الرابع: لو كان جوهراً، فإما ألا ينقسم، أو ينقسم. وكلاهما باطل. أما الأول، فلأنه يكون جزء لا يتجزأ[1] وهو أحقر الأشياء. تعالى عن ذلك. وأما الثاني. فلأنه يكون جسماً. وكل جسم مركب. وقد مر أنه ينافي الوجوب الذاتي. وأيضاً فقد بيّنا أن كل جسم محدث، فيلزم حدوث الواجب. وربما يقال: لو كان جسماً، لقام بكل جزء علم وقدرة. فيلزم تعدد الآلهة. وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد علماء قادرون أحياء. وربما يقال: لو كان متحيزاً، لكان مساوياً لسائر المتحيزات، فيلزم إما قدم الأجسام أو حدوثه. وهو بناء على تماثل الأجسام. وربما يقال: لو كان متحيزاً، لساوى الأجسام في التحيز. ولا بد من أن يخالفها بغيره، فيلزم التركيب. وقد علمت ما فيه. احتج الخصم بوجوه:

---

(١) الجزء: هو ما يتركب الشيء منه ومن غيره، سواء كان موجوداً في الخارج أو في العقل، وهو أصغر من الكل إلا أنه قد يكون أبسط منه فيسمى عنصراً أو ركناً أو أصلاً، وقد يكون مساوياً له في التركيب فيسمى قطعة أو قسماً. والجزء الذي لا يتجزأ جوهر ذو وضع، لا يقبل القسمة أصلاً لا قطعاً، ولا كسراً، ولا وهماً ولا فرضاً تتألف الأجسام من آحاده بانضمام بعضها إلى بعض، أثبته المتكلمون ونفاه الفلاسفة.

الأول: ضرورة العقل تجزم بأن كل موجود فهو متحيز أو حال فيه.

والجواب: منع الضرورة. وإنما ذلك حكم الوهم. وأنه غير مقبول. وربما يستعان في تصوره بالإنسان الكلي، وعلمنا به.

الثاني: كل موجودين فإما أن يتصلا أو ينفصلا. فهو إن كان متصلاً بالعالم فمتحيز. وإن كان منفصلاً عنه، فكذلك.

والجواب: منع الحصر. وهو من الطراز الأول.

الثالث: إنه إما داخل العالم، أو خارج العالم. أو لا داخله ولا خارجه. والثالث خروج عن المعقول. والأولان فيهما المطلوب. والجواب أنه لا داخل ولا خارج.

الرابع: الموجود ينقسم إلى قائم بنفسه وقائم بغيره. والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات. والقائم بغيره هو المتحيز تبعاً. وهو قائم بنفسه، فيكون متحيزاً بذاته.

والجواب: منع التفسيرين. وقد يقال في تقريره أجمعنا أن له تعالى صفات قائمة بذاته. ومعنى القيام التحيز تبعاً.

الخامس: الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من الآيات والأحاديث نحو قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[١]، ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفاً صَفاً**﴾[٢]، ﴿**فَإِنْ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِيْنَ عِنْدَ رَبِّكَ**﴾[٣]، ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ**﴾[٤]، ﴿**تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوْحُ إِلَيْهِ**﴾[٥]، ﴿**هَلْ يَنْظُرُوْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ**﴾[٦]، ﴿**أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ**﴾[٧]، ﴿**ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى**﴾[٨]. وحديث

---

(١) سورة طه، آية ٥

(٢) سورة الفجر، آية ٢٢.

(٣) سورة فصلت، آية ٣٨.

(٤) سورة فاطر، آية ١٠.

(٥) سورة المعارج، آية ٤.

(٦) سورة البقرة، آية ٢١٠.

(٧) سورة الملك، آية ١٦.

(٨) سورة النجم، الآيتان ٨و٩.

النزول[1]. وقوله عليه السلام للجارية الخرساء: أين الله؟ فأشارت إلى السماء[2]، فقرر. فالسؤال والتقرير يشعران بالجهة. والجواب: أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات. ومهما تعارض دليلان، وجب العمل بهما ما أمكن، فتؤول الظواهر إما إجمالاً، ويفوض تفصيلها إلى الله، كما هو رأي من يقف على إلا الله. وعليه أكثر السلف، كما روي عن أحمد: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والبحث عنها بدعة. وأما تفصيلاً كما هو رأي طائفة، فنقول: الاستواء: الاستيلاء نحو: قد استوى عمرو على العراق. والعندية بمعنى الاصطفاء والإكرام، كما يقال: فلان قريب من الملك. ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[3] أي أمره. ﴿وَإِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾[4] أي يرتضيه. فإن الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال. و ﴿مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾[5] أي حكمه أو سلطانه، أو ملك موكل بالعذاب. وعليه فقس.

الشرح:

(**المرصد الثاني**: في تنزيهه. وهي الصفات السلبية. وفيه مقاصد) سبعة:

(المقصد الأول: أنه تعالى ليس في جهة) من الجهات (ولا في مكان) من الأمكنة (وخالف فيه المشبهة، وخصصوه بجهة الفوق) اتفاقاً (ثم اختلفوا) فيما بينهما (فذهب) أبو عبد الله (محمد بن كرام إلى أن كونه في الجهة ككون الأجسام فيها) وهو أن يكون بحيث يشار إليه أنه ههنا أو هناك. قال: (وهو مماس للصفحة العليا من العرش، ويجوز عليه الحركة، والانتقال، وتبدل

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في التهجد ١٤ ومسلم في المسافرين ١٦٨. ١٧٠ وأبو داود في السنة ١٩ والنسائي في الصلاة ٢١١ والدعوات ٧٨ وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٨٢، ٤١٩ (حلبي).

(٢) الحديث أخرجه أبو داود في الصلاة ١٦٧ والإمام مسلم في المساجد ٣٣ والنسائي في السهو ٢٠ وأحمد بن حنبل في المسند ٥: ٤٤٧ (حلبي).

(٣) سورة الفجر، آية ٢٢ .

(٤) سورة فاطر، آية ١٠.

(٥) سورة الملك، آية ١٦.

الجهات. وعليه اليهود. حتى قالوا: العرش يئط من تحته أطيط الرحل الجديد) تحت الركب الثقيل (و) قالوا: (أنه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع. وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس[١] وأحمد الهجيمي[٢] أن المخلصين) من المؤمنين (يعانقونه في الدنيا والآخرة. ومنهم من قال) هو (محاذٍ للعرش، غير مماس له. فقيل): بعده عنه (بمسافة متناهية. وقيل): بمسافة (غير متناهية. ومنهم من قال: ليس) كونه في الجهة (ككون الأجسام في الجهة) والمنازعة مع هذا القائل راجعة إلى اللفظ دون المعنى. والإطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به. (لنا) في إثبات هذا المطلوب (وجوه):

(**الأول**: لو كان) الرب تعالى (في مكان) أو جهة، (لزم قدم المكان) أو الجهة. (وقد برهنا أن لا قديم سوى الله تعالى. وعليه الاتفاق) من المتخاصمين.

(**الثاني**: المتمكن محتاج إلى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدونه. (والمكان مستغنٍ عن المتمكن) لجواز الخلاء، فيلزم إمكان الواجب، ووجوب المكان، وكلاهما باطل.

(**الثالث**: لو كان في مكان فإما) أن يكون (في بعض الأحياز أو في جميعها، وكلاهما باطل. أما الأول فلتساوي الأحياز) في أنفسها، لأن المكان عند المتكلمين هو الخلاء[٣] المتشابه (و) تساوي (نسبته) أي نسبة ذات الواجب (إليها) وحينئذ (فيكون اختصاصه ببعضها) دون بعض آخر منها (ترجيحاً بلا مرجح) إن لم يكن هناك مخصص من خارج (أو يلزم الاحتياج) أي احتياج الواجب (في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير) إن كان

(١) الظاهر: أنه كهمس بن المنهال السدوسي أبو عثمان البصري اللؤلؤي، وكان قدرياً ضعيفاً لم يحدث عن الثقات.
راجع تهذيب التهذيب ٨: ٤٥١.

(٢) هو أحمد بن عطاء الهجيمي البصري، كان داعية إلى القدر متعبداً مغفلاً. راجع لسان الميزان ١: ٢٢١.

(٣) سبق الحديث عن الخلاء في كلمة وافية.

هناك مخصص خارجي. (وأما الثاني) وهو أن يكون في جميع الأحياز (فلأنه يلزم تداخل المتحيزين) لأن بعض الأحياز مشغول بالأجسام (وأنه) أي تداخل المتحيزين مطلقاً (محال بالضرورة. وأيضاً فيلزم) على التقدير الثاني (مخالطته لقاذورات العالم. تعالى عن ذلك علواً كبيراً).

(**الرابع**: لو كان) متحيزاً، لكان (جوهراً[1]، لاستحالة كون الواجب تعالى عرضاً. وإذا كان جوهراً (فإما أن لا ينقسم) أصلاً (أو ينقسم. وكلاهما باطل. أما الأول فلأنه يكون جزءاً لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء. تعالى الله عن ذلك. وأما الثاني، فلأنه يكون جسماً. وكل جسم مركب. وقد مر أنه) أي التركيب الخارجي (ينافي الوجوب الذاتي. وأيضاً فقد بيّنا أن كل جسم محدث، فيلزم حدوث الواجب. وربما يقال) في إبطال الثاني: (لو كان) الواجب (جسماً، لقام بكل جزء) منه (علم وقدرة) وحياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين. فيكون كل واحد من أجزائه مستقلاً بكل واحد من صفات الكمال. (فيلزم تعدد الآلهة. وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد علماء قادرون أحياء). كيلا ينقض دليله بالإنسان الواحد لجريانه فيه. وهذا الاستدلال ضعيف جداً لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع. فلا يلزم ما ذكر من المحذور. (وربما يقال) في نفي المكان عنه تعالى: (لو كان متحيزاً، لكان مساوياً لسائر المتحيزات) في الماهية (فيلزم) حينئذ (إما قدم الأجسام أو حدوثه) لأن المتماثلات تتوافق في الأحكام (وهو) أي هذا الاستدلال (بناءً على تماثل الأجسام)، بل على تماثل المتحيزات بالذات. (وربما يقال: لو كان متحيزاً، لساوى الأجسام في التحيز. ولا بد من أن يخالفها بغيره، فيلزم التركيب) في ذاته. (وقد علمت) في صدر الكتاب (ما فيه) وهو أن الاشتراك والتساوي في

---

(١) المراد بالجوهر ههنا المتحيز القائم بنفسه، وبالعرض: هو المتحيز القائم بغيره، ومن البين أنه لا واسطة بينهما بعد تحقق التحيز، وأنه يكفي في استلزام كون شيء أحقر الأشياء كونه متحيزاً قائماً بنفسه غير قابل للقسمة أصلاً.

العوارض لا يستلزم التركيب. (احتج الخصم) على إثبات الجهة والمكان (بوجوه) خمسة:

(**الأول**: ضرورة العقل) أي بديهته (تجزم بأن كل موجود فهو متحيز أو حال فيه) ليكون مختصاً بجهة ومكان إما أصالة أو تبعاً. (والجواب منع الضرورة) العقلية[١]. (وإنما ذلك حكم الوهم)[٢] بضرورته (وأنه غير مقبول فيما ليس بمحسوس (وربما يستعان في تصوره) أي تصور موجود لا حيز له أصلاً (بالإنسان الكلي) المشترك بين أفراده (وعلمنا به) فإنهما موجودان وليسا متحيزين قطعاً. أما الأول، فلأنه لو كان متحيزاً أو حالاً فيه، لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص. فلا يطابق أفراداً متباينة المقادير والأوضاع. فلا يكون مشتركاً بينها. وأما الثاني، فلأن العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين. وإلا لم يكن علماً بتلك الماهية. فإن قلت: الإنسان المشترك لا بد أن يكون له أعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن، وغيرها على أوضاع مختلفة ومقادير متناسبة، وأبعاد متفاوتة. ولا شك في أنه من حيث هو كذلك يكون متحيزاً. قلت: هذا إنما يلزم إذا لم توجد تلك الأعضاء من حيث أنها كلية مشتركة. ولا شبهة أنها في الإنسان الكلي مأخوذة كذلك. وإنما قال: وربما يستعان في تصوره، ولم يقل: وربما يستدل عليه، لأن الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي، ووجود العلم به في الخارج مع أنه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فإنها تتم مع ذلك الاختلاف الثاني.

(**الثاني**: كل موجودين، فإما أن يتصلا أو ينفصلا[٣] فهو) أي الواجب

---

(١) كيف ولو كان ضرورياً لامتنع إطباق الجمع العظيم وهم ما سوى الحنابلة والكرامية على خلافه.

(٢) يطلق الوهم على كل خطأ في الإدراك أو الحكم أو الاستدلال شريطة أن يظن أنه خطأ طبيعي، وأن وقوع المرء فيه ناشىء عن انخداعه بالظواهر. والوهم بوجه خاص مقابل للهلوسة وهو تمثل حسي كاذب ناشىء عن كيفية تأويل الإدراك لا عن معطيات الإحساس، كمن ينظر إلى الخشبة الطافية فوق الماء فيحسبها غريقاً، أو إلى الحشرة الصغيرة الطائرة بالقرب من عينيه فيحسبها طيراً كبيراً.

(٣) ج: قيل لو زيد عليه قوله: أو لا هذا ولا ذاك وهو خروج عن المعقول كما فعله في الثالث لكان أحسن والأمر فيه سهل.

تعالى (إن كان متصلاً بالعالم فمتحيز. وإن كان منفصلاً عنه، فكذلك. والجواب منع الحصر. وهو من الطراز الأول) أي من الأحكام الوهمية. وقد عرفت أن أحكامه لا تقبل في غير المحسوسات، لكنها قد تشتبه بالأوليات فتحسب أنها منها.

(**الثالث**: أنه إما داخل العالم أو خارج العالم، أو لا داخله ولا خارجه. والثالث خروج عن المعقول) وعما تقتضيه بداهة العقل. (وإلا ولأن فيهما المطلوب) وهو أنه[١] متحيزة وفي جهة. (والجواب أنه لا داخل ولا خارج) وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول.

(**الرابع**: الموجود ينقسم إلى قائم بنفسه، وقائم بغيره. والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات. والقائم بغيره هو المتحيز تبعاً وهو) أي الواجب تعالى (قائم بنفسه، فيكون متحيزاً بذاته. والجواب منع التفسيرين) فإن القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه. وليس يلزم من هذا كونه متحيز بذاته، والقائم بغيره هو المحتاج إلى ذلك المحل. ولا يلزم منه كونه متحيزاً تبعاً. (وقد يقال في تقريره)[٢] أي تقرير الوجه الرابع (أجمعنا) على (أن له تعالى صفات قائمة بذاته. ومعنى القيام) هو (التحيز تبعاً) فيكون هو متحيزاً أصالة. ويجاب بأن القيام هو الاختصاص الناعت كما مر.

(**الخامس**: الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من الآيات والأحاديث نحو قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[٣]، ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً**﴾[٤]، ﴿**فَإِنِ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ**﴾[٥]، ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ**﴾[٦]، ﴿**تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ**﴾[٧]، ﴿**هَلْ**

---

(١) سقط من (ب) لفظ (أنه).

(٢) ج: جعل الآمدي هذا وجهاً آخر، ولما كان قريباً من الرابع جداً حكم المصنف بأنه تقرير آخر له، وفي كلامه إيماء إلى أنه كلام ابتدائي قبل ملاحظة الجواب السابق.

(٣) سورة طه، آية ٥.

(٤) سورة الفجر، آية ٢٢.

(٥) سورة فصلت، آية ٣٨.

(٦) سورة فاطر، آية ١٠.

(٧) سورة المعارج، آية ٤.

يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾[١]، ﴿**أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ**﴾[٢]، ﴿**ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى**﴾[٣]، وحديث النزول) وهو أنه تعالى ينزل إلى السماء الدنيا في كل ليلة. وفي رواية: في كل ليلة جمعة، فيقول: هل من تائب فأتوب عليه. هل من مستغفر فأغفر له[٤]. (وقوله عليه السلام للجارية الخرساء: أين الله؟ فأشارت إلى السماء، فقرر) ولم ينكر. وقال: إنها مؤمنة[٥]. (فالسؤال والتقرير) المذكوران (يشعران بالجهة) والمكان. (والجواب أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات) الدالة على نفي المكان والجهة. كيف (ومهما تعارض دليلان، وجب العمل بهما ما أمكن، فتؤول الظواهر إما إجمالاً، ويفوض تفصيله إلى الله كما هو رأي من يقف على الله. وعليه أكثر السلف، كما روي عن أحمد: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والبحث عنها بدعة. وأما تفصيلاً كما هو رأي طائفة، فنقول: الاستواء: الاستيلاء. نحو) قوله: (قد استوى عمرو على العراق) من غير سيف ودم مهراق[٦]. (والعندية بمعنى الاصطفاء

---

(١) سورة البقرة، آية ٢١٠.

(٢) سورة الملك، آية ١٦.

(٣) سورة النجم، الآيتان ٨، ٩.

(٤) الحديث أخرجه الإمام مسلم في كتاب صلاة المسافرين ١٦٨ (٧٥٨) عن ابن شهاب، عن أبي عبد الله الأغر، وعن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة. أن رسول الله ﷺ. قال: وذكره. ورواية الإمام البخاري في كتاب التهجد ١٤ وأخرجه أبو داود في كتاب السنة ١٩ والإمام الترمذي في الصلاة ٢١١ والدعوات ٧٨ وابن ماجة في الإقامة ١٨٢ والدارمي في الصلاة ١٦٨ والموطأ في القرآن ٣٠ وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٨٢ (حلبي).

(٥) الحديث رواه الإمام مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة ٣٣ (٥٣٧) حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن حجاج الصواف عن يحيى بن أبي كثير، عن هلال بن أبي ميمونة عن عطاء بن يسار عن معاوية بن الحكم السلمي قال: وذكره. ورواه أبو داود في الصلاة ١٦٧ والإيمان ١٦ والنسائي في الوصايا ٨ والصوم ٢ والموطأ في العتق ٩ وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ٢٩١، ٣: ٤٥١ (حلبي).

(٦) الشاعر: هو الأخطل، وقد قاله في بشر بن مراون وليس عمرو كما جاء هنا. راجع الديوان ص ٣٩٠ ط دار المشرق بيروت.

والإكرام) كما يقال: فلان قريب من الملك. (﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ أي أمره، ﴿وَإِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ أي يرتضيه. فإن الكل عرض يمتنع عليه الانتفال. ﴿وَمَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ أي حكمه أو سلطانه. أو ملك) من ملائكته (موكل بالعذاب) للمستحقين (وعليه فقس) سائر الآيات والأحاديث. فالعروج إليه هو العروج إلى موضع يتقرب إليه بالطاعات فيه. وإتيانه في ظل إتيان عذابه، والدنو هو قرب الرسول إليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس، والنزول محمول على اللطف والرحمة، وترك ما يستدعيه عظم الشأن، وعلو الرتبة على سبيل التمثيل. وخص بالليل، لأنه مظنة الخلوات، وأنواع الخضوع والعبادات. والسؤال بأين استكشاف عما ظن أنها معتقدة له من الأينية في الإلهية. فلما أشارت إلى السماء، علم أنها ليست وثنية، وحمل إشارتها على أنها أرادت كونه تعالى خالق السماء[1]، فحكم بإيمانها، إلى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والأحاديث، ونظائرها. فارجع إلى الكتب المبسوطة تظفر بها.

المقصد الثاني

المتن:

في أنه تعالى ليس بجسم. وذهب بعض الجهال إلى أنه جسم. فالكرامية قالوا: هو جسم. أي موجود. وقوم قالوا: هو جسم. أي قائم بنفسه. فلا نزاع معهم إلا في التسمية. ومأخذها التوقيف. ولا توقيف. والمجسمة قالوا: هو جسم حقيقة. فقيل: من لحم ودم، كمقاتل بن سليمان[2]. وقيل: نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء. وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه.

---

(١) كما قال تعالى قولة العرب: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾ (سورة الزمر، آية: ٣٨).

(٢) أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير، أصله من بلخ وانتقل إلى البصرة، ودخل بغداد وحدث بها، وكان مشهوراً بتفسير كتاب الله العزيز، وله التفسير المشهور. حكى عن الشافعي ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: الناس كلهم عيال على ثلاثة: على مقاتل بن سليمان في التفسير، وعلى زهير بن أبي سلمى في الشعر، وعلى أبي حنيفة في الكلام. توفي عام ١٥٠هـ بالبصرة. راجع وفيات الأعيان ٤: ٣٤١ ت ٧٠٤.

ومنهم من يقول: إنه على صورة إنسان. فقيل: شاب أمرد جعد قطط. وقيل: شيخ أشمط الرأس واللحية. تعالى الله عن قول المبطلين.

والمعتمد في بطلانه: أنه لو كان جسماً، لكان متحيزاً. واللازم قد أبطلناه. وأيضاً يلزم تركبه وحدوثه. وأيضاً فإن كان جسماً لاتصف بصفات الأجسام. إما كلها فيجتمع الضدان، أو بعضها، فيلزم الترجيح بلا مرجح، أو الاحتياج. وأيضاً فيكون متناهياً، فيتخصص بمقدار وشكل. واختصاصه بهما دون سائر الأجسام يكون لمخصص. ويلزم الحاجة. وحجتهم ما تقدم، والجواب الجواب.

الشرح:

(**المقصد الثاني**: في أنه تعالى ليس بجسم) وهو مذهب أهل الحق. (وذهب بعض الجهال[1] إلى أنه جسم) ثم اختلفوا (فالكرامية) أي بعضهم (قالوا: هو جسم. أي موجود. وقوم) آخرون منهم (قالوا: هو جسم. أي قائم بنفسه. فلا نزاع معهم) على التفسيرين (إلا في التسمية) أي إطلاق لفظ الجسم عليه (ومأخذها التوقيف. ولا توقيف) ههنا. (والمجسمة قالوا: هو جسم حقيقة. فقيل): مركب (من لحم ودم، كمقاتل بن سليمان) وغيره. (وقيل) هو (نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء. وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه. ومنهم) أي من المجسمة (من) يبالغ (ويقول: إنه على صورة إنسان. فقيل: شاب أمرد جعد قطط) أي شديد الجعودة. (وقيل): هو (شيخ أشمط الرأس واللحية. تعالى الله عن قول المبطلين. والمعتمد في بطلانه أنه لو كان جسماً، لكان متحيزاً. واللازم قد أبطلناه) في المقصد الأول. (وأيضاً يلزم

---

(١) يطلق الجهل عند المتكلمين على معنيين:
الأول: هو الجهل البسيط، وهو عدا العلم عما من شأنه أن يكون عالماً فلا يكون ضداً للعلم، بل مقابلاً له تقابل العدم والملكة، ويقرب منه السهو والغفلة والذهول.
الثاني: هو الجهل المركب. وهو اعتقاد جازم غير مطابق للواقع وإنما سمي مركباً لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه. راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١: ٢٧٨. ٢٧٩.

تركبه وحدوثه) لأن كل جسم كذلك. وأيضاً فإن كان جسماً لاتصف بصفات الأجسام. إما كلها فيجتمع الضدان، أو بعضها، فيلزم الترجيح بلا مرجح إذا لم يكن هنالك مرجح من خارج. وذلك الاستواء نسبة ذاته تعالى إلى تلك الصفات كلها (أو الاحتياج) أي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض إلى غيره. (وأيضاً فيكون متناهياً) على تقدير كونه جسماً (فيتخصص) لا محالة (بمقدار) معين (وشكل) مخصوص. (واختصاصه بهما دون سائر الأجسام يكون بمخصص) خارج[1] عن ذاته، لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح. (ويلزم) حينئذ (الحاجة) إلى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار (وحجتهم ما تقدم) من أن كل موجود، فهو إما متحيز أو حال في المتحيز كما تشهد به البديهة. والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى. والأول هو الجسم. وأيضاً كل قائم بنفسه جسم. وأيضاً الآيات والأحاديث دالة على كونه جسماً (والجواب الجواب).

المقصد الثالث

المتن:

أنه تعالى ليس جوهراً ولا عرضاً، أما الجوهر أما عند المتكلم فلأنه المتحيز. وقد أبطلناه. وأما عند الحكيم فلأنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. وذلك إنما يتصور فيما وجوده غير ماهيته. ووجود الواجب نفس ماهيته. وأما العرض فلاحتياجه إلى محله.

الشرح:

(**المقصد الثالث**: أنه تعالى ليس جوهراً ولا عرضاً. أما الجوهر)، فنقول: إنه مسلوب عنه تعالى (فأما عند المتكلم فلأنه المتحيز) بالذات (وقد

---

(١) ج: هذا أيضاً مبني على تماثل الأجسام فنقضه باتصاف الواجب تعالى بصفاته دون أضدادها وهم محض. إذ ذات الواجب تعالى تخالف سائر الذوات فلا محذور في اقتضائه خصوصية صفات بخلاف ما إذا كان مماثلاً للأجسام.

أبطلناه. وأما عند الحكيم فلأنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. وذلك إنما يتصور فيما وجوده غير ماهيته، ووجود الواجب نفس ماهيته) فلا يكون جوهراً عندهم أيضاً[١]. (وأما العرض فلاحتياجه) في وجوده (إلى محله). والواجب تعالى مستغنٍ عن جميع ما عداه.

المقصد الرابع

المتن:

أنه تعالى ليس في زمان. هذا ما اتفق عليه أرباب الملل. ولا نعرف فيه للعقلاء خلافاً. أما عند الحكماء، فلأن الزمان مقدار حركة المحدد فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة. وأما عندنا فلأنه متجدد يقدر به متجدد، فلا يتصور في القديم. فأي تفسير فسر به، امتنع ثبوته لله تعالى.

تنبيه: يعلم مما ذكرنا أنَّا سواء قلنا: العالم حادث بالحدوث الزماني أو الذاتي، فتقدم الباري سبحانه عليه ليس تقدماً زمانياً. وأن بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين، ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان. وأنه يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الأزلي بصيغة الماضي، ولو في الأمور المستقبلة. وههنا أسرار أُخر لا أبوح بها ثقة بفطنتك.

الشرح:

(**المقصد الرابع**: إنه تعالى ليس في زمان) أي ليس وجوده وجوداً زمانياً. ومعنى كون الوجود زمانياً أنه لا يمكن حصوله إلا في زمان. كما أن معنى كونه مكانياً أنه لا يمكن حصوله إلا في مكان (هذا مما اتفق عليه أرباب الملل. ولا نعرف فيه للعقلاء خلافاً). وإن كان مذهب المجسمة[٢] يجر إليه، كما يجر إلى الجهة والمكان. (أما عند الحكماء فلأن الزمان)

---

(١) ج: قيل إطلاق الجوهر على الباري سبحانه بمعنى الموجود القائم بنفسه، وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع بين الحكماء وعليه قول محمد بن كرام: إن الله أحدي الذات وأحدي الجواهر.

(٢) المجسمة: أتباع محمد بن كرام ويرى الشهرستاني أن ابن كرام بدأ صفاتياً ثم غلا في=

عندهم (مقدار حركة المحدد) للجهات (فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة) وتوضيحه أن التعين التدريجي زماني بمعنى أنه يتقدر بالزمان، وينطبق عليه. ولا يتصور وجوده إلا فيه، والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان. فما لا تغير فيه أصلاً، لا تعلق له بالزمان قطعاً. نعم وجوده تعالى مقارن للزمان، وحاصل مع حصوله. وأما أنه زماني، أو آني، أي واقع في أحدهما. فكلا. (وأما عندنا فلأنه) أي الزمان (متجدد يقدر به متجدد. فلا يتصور في القديم. فأي تفسير فسر) الزمان (به، امتنع ثبوته لله تعالى).

(تنبيه): على ما يتضمنه هذا الأصل الذي مهدناه آنفاً (يعلم مما ذكرنا أنّا سواء قلنا: العالم حادث بالحدوث الزماني) كما هو رأينا (أو الذاتي) كما هو رأي الحكيم (فتقدم الباري سبحانه عليه) لكونه موجداً إياه (ليس تقدماً زمانياً) وإلا لزم كونه تعالى واقعاً في الزمان. بل[١] هو تقدم ذاتي عندهم. وقسم سادس عندنا، كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها (و) يعلم أيضاً (أن بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين) وإلا كان تعالى زمانياً، بل هو عبارة امتناع عدمه ومقارنته[٢] مع الأزمنة (ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان) وإلا لم يتصف به الباري تعالى[٣] (وأنه) أي ما ذكرناه من أنه تعالى ليس زمانياً (يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الأزلي بصيغة الماضي. ولو في الأمور المستقبلة) الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى: **﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً﴾**[٤]، وذلك لأنه إذا لم يكن زمانياً لا بحسب ذاته، ولا بحسب صفاته، كان نسبة كلامه الأزلي إلى جميع الأزمنة على السوية. إلا أن حكمته

= إثبات الصفات حتى انتهى فيها إلى التشبيه والتجسيم، ومن الواضح أن أول ما فجأ ابن كرام هو أنه آمن بالعرشية والجهة، فالله عنده مستقر على العرش وأنه بجهة فوق ذاتاً ولا يمكن هذا إلا لجسم.

(١) سقط من (ب) لفظ (بل) وبعده (فهو).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (تعالى).

(٣) سقط من (ب) لفظ (به) في الوسط وجاء في آخر الجملة.

(٤) الآية الأولى من سورة نوح وتكملتها **﴿أن أنذر قومك من قبل أن يأتيهم عذاب أليم﴾**.

تعالى اقتضت التعبير عن بعض الأمور بصيغة الماضي، وعن بعضها بصيغة المستقبل، فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من أنه لو كان قديماً، لزم الكذب في أمثال ما ذكر. فإن الإرسال لم يكن واقعاً قبل الأزل. (وههنا أسرار أُخر لا أبوح بها ثقة بفطنتك). منها إذا قلنا: كان الله موجوداً في الأزل، وسيكون موجوداً في الأبد. وهو موجود الآن، لم نرد به أن وجوده واقع في تلك الأزمنة، بل أردنا أنه مقارن معها من غير أن يتعلق بها، كتعلق الزمانيات. ومنها أنه لو ثبت وجود مجردات عقلية، لم تكن أيضاً زمانية. ومنها أنه إذا لم يكن زمانياً، لم يكن بالقياس إليه ماضٍ، وحال، ومستقبل. فلا يلزم من علمه بالتغيرات تغير في علمه. إنما يلزم ذلك إذا دخل فيه الزمان.

المقصد الخامس

المتن:

في أنه تعالى لا يتحد بغيره، لما علمت فيما تقدم من امتناع اتحاد الاثنين مطلقاً. وأنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره، لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية. وأنه ينفي الوجوب. وأيضاً لو استغنى على المحل لذاته، لم يحل فيه. وإلا احتاج إليه لذاته، ولزم قدم المحل. وأيضاً فإن المحل إن قبل الانقسام، لزم انقسامه وتركبه واحتياجه إلى أجزائه. وإلا كان أحقر الأشياء[1]. وأيضاً، فلو حل في جسم، فذاته قابلة للحلول. والأجسام متساوية في القبول. وإنما التخصيص للفاعل المختار. فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة. وأنه ضروري البطلان. والخصم معترف به. وربما يحتج عليه بأن معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعاً لتحيز المحل، فيلزم كونه متحيزاً وفي جهة. وقد أبطلناه. وقد عرفت ضعفه. كيف وأنه ينتقض بصفاته تعالى؟

---

(١) راجع ما كتبه سعد الدين التفتازاني في كتابه شرح المقاصد ٤: ٥٥. ٥٦ فهو من أنفس ما كتب في هذا الموضوع.

تنبيه: كما لا تحل[1] ذاته في غيره، لا تحل صفته في غيره، لأن الانتقال لا يتصور على الصفات. وإنما هو من خواص الذوات، لا مطلقاً، بل الأجسام.

واعلم أن المخالف في هذين الأصلين طوائف:

الأولى: النصارى[2]. وضبط مذهبهم. أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح، أو حلول ذاته فيه، أو حلول صفته فيه، كل ذلك إما ببدنه، أو بنفسه. وإما ألا يقولوا بشيء من ذلك. وحينئذٍ فإما أن يقولوا: أعطاه الله قدرة على الخلق، أو لا، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات، وسماه ابناً[3] تشريفاً، كما سمى إبراهيم[4] خليلاً. فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة إلا الأخير. فالستة الأولى باطلة لما بيّنا، والسابع لما سنبينه أن لا مؤثر إلا الله. وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب.

الثانية: النصيرية[5]، والإسحاقية[6] من الشيعة. قالوا: ظهور الروحاني

---

(١) قال رسول الله ـ ﷺ ـ «إن الله احتجب عن الأبصار وأنه ما حل في شيء، ولا غاب عن شيء، وأن الملأ الأعلى يطلبون الله كما تطلبونه أنتم». فالحلول من خاصية الأعراض وهذا محال على الله تعالى.

(٢) النصارى جمع نصران كقولهم سكران، وسكارى وندمان وندامى قال الشاعر:

إذا كان العشي محنفاً ... يضحي لديه وهو نصران شامس

وقيل في مؤنثه نصرانة كما قال: سجدت نصرانة لم تحنف وقيل: إن واحد النصارى نصري مثل مهري ومهارى واختلفوا في اشتقاق هذا الإسم فقال ابن عباس هو من ناصرة قرية كان يسكنها عيسى فنسبوا إليها وقيل سموا بذلك لتناصرهم وقيل لقوله: ﴿**من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله**﴾ (سورة آل عمران، آية ٥٢)

(٣) قال تعالى (**وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم**) (سورة التوبة، آية: ٣٠).

(٤) قال تعالى: ﴿**واتخذ الله إبراهيم خليلا**﴾ (سورة النساء، آية: ١٢٥).

(٥) النصيرية: ويقال لها النميرية: أحدثها محمد بن نصير النميري وهو من أتباع الشريعي الذي زعم، أن الله تعالى حل في خمسة أشخاص وهم النبي، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين، وزعموا أن هؤلاء الخمسة آلهة ولها أضداد خمسة، ثم ادعى الشريعي أن الإله حل فيه، أما النميري وأتباعه من النصيرية فإنهم ذهبوا إلى أن الله حل في علي ثم ادعى نفسه أن الله تعالى حل فيه.

راجع الفرق بين الفرق ص ٢٣٩ وشرح ابن أبي الحديد ٢: ٣٠٩ والتعريفات ص ١٩٣ والملل والنحل ١: ٣١٦.

(٦) الإسحاقية: وهي التي أحدثها إسحاق بن زيد بن الحرث، وكان من أصحاب عبد الله بن=

بالجسماني لا ينكر، ففي طرف الشر كالشياطين. وفي طرف الخير كالملائكة. فلا يمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم، وهو العترة الطاهرة. وهو من يظهر فيه العلم التام، والقدرة التامة من الأئمة. ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على أئمتهم.

الثالثة: بعض المتصوفة. وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد[١]. والضبط ما ذكرناه في قول النصارى. ورأيت من ينكره ويقول: إذ كل ذلك يشعر بالغيرية. ونحن لا نقول بها. وهذا العذر أشد من الجزم.

الشرح:

(**المقصد الخامس:** في أنه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم) أي في الموقف الثاني (من امتناع اتحاد الإثنين مطلقاً. و) في (أنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره) وذلك (لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية. وأنه ينفي الوجوب) الذاتي (وأيضاً لو استغنى عن المحل لذاته، لم يحل فيه) إذ لا بد في الحلول من حاجة. ويستحيل أن يعرض للغني بالذات ما يحوجه إلى المحل. لأن ما بالذات ما يحوجه إلى المحل، لأن ما بالذات لا يزول بالغير (والا احتياج[٢] إليه) أي إلى المحل (لذاته) فإن الاستغناء عدم الاحتياج. فلا واسطة بينهما. (ولزم) حينئذٍ مع حاجة الواجب (قدم المحل) فيلزم محالان معاً. (وأيضاً) إذا حل في شيء (فإن المحل إن قبل الانقسام، لزم انقسامه، وتركبه، واحتياجه إلى أجزائه) وهو باطل. (وإلا) أي إن

= معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب وكان يقول بالإباحة وإسقاط التكليف ويثبت لعلي شركة مع رسول الله ـ ﷺ ـ. ثم صارت الإسحاقية، مثل النصيرية فقالوا إن الله حل في علي.

راجع ابن أبي الحديد ٢: ٣٠٩ والتعريفات ص ١٧.

(١) القول بالاتحاد يشبه ما قالته النصارى في عيسى عليه السلام: «اتحد ناسوته بلاهوته» الناسوت هو الإنسان واللاهوت هو الله، وكل ذلك باطل مردود، واتحاد العبد بالله تعالى محال.

(٢) في المطبوعة (احتياج) وهو تحريف.

لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد (كان) الواجب (أحقر الأشياء) لحلوله فيه. (وأيضاً فلو حل في جسم، فذاته قابلة للحلول) في الجسم (والأجسام متساوية في القبول) لتركبها من الجواهر الأفراد المتماثلة. (وإنما التخصيص) ببعض الأجسام دون بعض (للفاعل المختار. فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة وأنه ضروري البطلان. والخصم معترف به. وربما يحتج عليه بأن معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعاً لتحيز المحل، فيلزم كونه متحيزاً في جهة. وقد أبطلناه. وقد عرفت ضعفه) لأن الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز، (كيف وأنه ينتقض بصفاته تعالى) فإنها قائمة بذاته، ولا تحيز هناك.

(**تنبيه:** كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره، لأن الانتقال لا يتصور على الصفات. وإنما هو من خواص الذوات، لا مطلقاً، بل الأجسام[١]. واعلم أن المخالف في هذين الأصلين) يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول (طوائف) ثلاث:

(**الأولى:** النصارى) ولما كان كلامهم مخبطاً. ولذلك اختلف في نقله، أشار إلى ما يفي بالمقصود فقال: (وضبط مذهبهم أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح، أو حلول ذاته فيه، أو حلول صفته فيه. كل ذلك إما ببدنه) أي بدن عيسى (أو بنفسه). فهذه ستة. (وإما أن لا يقولوا بشيء من ذلك. وحينئذٍ فإما أن يقولوا: أعطاه الله قدرة على الخلق) والإيجاد (أو لا. ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات. وسماه ابناً تشريفاً) وإكراماً (كما سمى إبراهيم خليلاً. فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة إلا الأخير. فالستة الأولى باطلة لما بيّنا) من امتناع الاتحاد والحلول. (والسابع باطل لما سنبينه أن لا مؤثر) في الوجود (إلا الله). وهذا كلام إجمالي. (وأما تفصيل مذهبهم

---

(١) ج: الأولى أن يقول بل الجواهر المتحيزة لأن الانتقال يتناول الجوهر الفرد والجسم، وكأنه اكتفى بالأجسام لأن انتقالها يستلزم انتقاله ضرورة أن انتقال الكل يستلزم انتقال الجزء أو لأن انتقال الجسم ظاهر متفق عليه.

فسنذكره في خاتمة الكتاب). كان في عزيمته أن يشير هناك إلى جميع الملل والنحل[١] إشارة خفيفة، لكنه بعد إتمام الكتاب رأى الاقتصاد على بيان الفرق الإسلامية أولى خوفاً من الإملال[٢].

الطائفة (**الثانية**: النصيرية والإسحاقية من) غلاة (الشيعة، قالوا: ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر. ففي طرف الشر كالشياطين) فإنه كثيراً ما يتصور الشيطان بصورة إنسان ليعلمه الشر، ويكلمه بلسانه. (وفي طرف الخير كالملائكة) فإن جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبي[٣] والأعرابي (فلا يمتنع) حينئذٍ (أن يظهره الله تعالى في صورة بعض الكاملين، وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم، وهو العترة الطاهرة. وهو من يظهر فيه العلم التام، والقدرة التامة من الأئمة) من تلك العترة (ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على أئمتهم) وهذه ضلالة بينة[٤].

الطائفة (**الثالثة**: بعض المتصوفة[٥]. وكلامهم مخبط بين الحلول

---

(١) راجع ما كتبه الشهرستاني في كتابه الملل والنحل وكتاب التبصير في الدين للأسفرايني، وكتاب الفصل في الملل والنحل لابن حزم الأندلسي بتحقيقنا.

(٢) وضعفاً في البنية فإنه أملى الموقف السادس في آخر الحياة بعد الخمسة السابقة بخمس وعشرين سنة. كذا نقل من الشارح ثم إن نسخ الكتاب وقت رؤيته الاقتصار على بيان الفرق الإسلامية التي كانت منتشرة في الأقطار فلم يمكنه حذف الحوالة من جميعها.

(٣) هو دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي صحابي بعثه رسول الله ـ ﷺ ـ إلى قيصر الروم يدعو للإسلام وحضر كثيراً من الوقائع، وكان يضرب به المثل في حسن الصورة وشهد اليرموك ثم نزل دمشق وسكن المزة، وعاش إلى خلافة معاوية توفي نحو ٤٥هـ. راجع الإصابة ٤٧٢ وتهذيب ابن عساكر ٢٦٨.

(٤) وأرادوا بها علياً وأولاده. رضي الله عنهم. ونقل عنهم أنهم يستدلون على الاتحاد مع علي كرم الله وجهه بقوله تعالى: ﴿**وأنَّ الله هو العلي الكبير**﴾ (سورة الحج، آية: ٦٢) فانظروا إلى جهلهم وحماقتهم. وراجع الفرق بين الفرق ٢٣٣، التبصير ٧١ والملل والنحل ١: ١٧٤ ومقالات الإسلاميين ١: ٨٥ وشرح عقيدة السفاريني ١: ٨٠.

(٥) التصوف: قال أبو بكر الكتاني: التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء، ويقول أبو الحسن النووي: ليس التصوف رسماً ولا علماً ولكنه خلق، لأنه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة، ولو كان علماً لحصل بالتعليم ولكنه تخلق بأخلاق الله. راجع المنقذ من الضلال: تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ص ١٧٩.

والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى)، والكل باطل سوى أنه تعالى خص أولياءه بخوارق عادات كرامة لهم. (ورأيت) من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لا حلول ولا اتحاد (إذ كل ذلك يشعر بالغيرية. ونحن لا نقول بها) بل نقول: ليس في دار الوجود غيره ديار. (وهذا العذر أشد) قبحاً وبطلاناً (من) ذلك (الجزم)، إذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل، ولا مميز أدنى تمييز.

المقصد السادس

المتن:

في أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث. ولا بد أولاً من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والإثبات على شيء واحد، فنقول: الحادث: الموجود بعد العدم. وأما ما لا وجود له وتجدد. ويقال له متجدد. ولا يقال له حادث، فثلاثة:

الأول: الأحوال. ولم يجوّز تجددها إلا أبو الحسين[1] فإنه قال تتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات.

الثاني: الإضافات. ويجوز تجددها اتفاقاً.

الثالث: السلوب. فما نسب إلى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به. امتنع تجدده. وإلا جاز.

إذا عرفت هذا فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث، فمنعه الجمهور.

وقال المجوس[2]: كل حادث قائم به. والكرامية، بل كل حادث

---

(١) سنأتي قريباً من هذا ترجمة وافية له.
وراجع وفيات الأعيان ٣: ٤٠١ الترجمة ٥٨١.

(٢) المجوس: هم عبدة النيران القائلون أن للعالم أصلين نور وظلمة، وأصلهم من بلاد فارس =

يحتاج إليه في الإيجاد. فقيل: هو الإرادة. وقيل: كن، واتفقوا أنه يسمى حادثاً، وما لا يقوم بذاته محدثاً فرقاً بينهما. لنا وجوه ثلاثة:

الأول: لو جاز قيام الحادث لجاز أزلاً. واللازم باطل. أما الملازمة فلأن القابلية من لوازم الذات. وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وأيضاً، فتكون القابلية طارئة على الذات، فتكون صفة زائدة. ويلزم التسلسل، وإذا كانت من لوازم الذات، امتنع انفكاكها عنها، فتدوم بدوامها، والذات أزلية. فكذا القابلية. وهي تقتضي جواز اتصاف الذات به أزلاً، إذ لا معنى للقابلية إلا جواز الاتصاف به. وأما بطلان اللازم فلأن القابلية نسبة تقتضي قابلاً ومقبولاً. وصحتها أزلاً تستلزم صحة الطرفين أزلاً. فيلزم صحة وجود الحادث أزلاً. هذا خلف.

الثاني: صفاته تعالى صفات كمال، فخلوه عنها نقص.

الثالث: أنه تعالى لا يتأثر عن غيره.

ويمكن الجواب:

عن الأول: بأن اللازم أزلية الصحة. والمحال صحة الأزلية. فأين أحدهما من الآخر، إذ لو لزم، لزم في وجود العالم وإيجاده. لا يقال: القابلية ذاتية دون الفاعلية، لأنَّا نقول: الكلام في قابلية الفعل.

وعن الثاني: لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة لا يمكن بقاؤها. وكل لاحق منها مشروط بالسابق. فلا ينتقل عن الكمال الممكن له إلا إلى كمال آخر. ولا يلزم الخلو؟ وأما الخلو عن كل واحد منها. فإما لامتناع بقائه. ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله. وإما لأنه لو لم يخل عنه، لم

= وقد نبغوا في علم النجوم، فإنه لما ولد عيسى جاء جماعة منهم بعثهم ملك الفرس يسألون اين ولد الملك العظيم وجاءوا إلى هيردوس يسألونه وقالوا جئنا لنسجد له وحدثوه بما أخبر به الكهان وعلماء النجوم من شأن ظهوره وأنه يولد ببيت لحم.

راجع القرطبي ١٢: ٢٣ وابن خلدون ص ٢١٥ ج ١.

يمكن حصول غيره. فيلزم فقد كمالات غير متناهية. فكان فقده لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة.

وعن الثالث: وهو أنك إن أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد أن لم يكن، فهو أول المسألة. وإن أردت أن هذه الصفة تحصل في ذاته من فاعل غيره فممنوع، لجواز أن يكون مقتضى لذاته. إما على سبيل الإيجاب لما ذكرنا من الترتب. وإما على سبيل الاختيار، فكما أوجد سائر المحدثات يوجد الحادث في ذاته. وربما يقال: لو قام الحادث بذاته، لم يخل عنه وعن ضده، وضد الحادث حادث. وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. وهذا يبتني على أربع مقدمات:

الأولى: أن لكل صفة حادثة ضداً.

الثانية: ضد الحادث حادث.

الثالثة: الذات لا تخلو عن الشيء وضده.

الرابعة: ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

والثلاث الأول مشكلة. والرابعة إذا تمت، تم الدليل الثاني. احتج الخصم بوجوه:

الأول: الاتفاق على أنه متكلم، سميع، بصير. ولا تتصور إلا بوجود المخاطب، والمسموع، والمبصر. وهي حادثة.

قلنا: تعلقه. وإنه إضافة.

الثاني: المصحح للقيام به، إما كونه صفة فيعم، أو مع وصف القدم، وهو كونه غير مسبوق بالعدم[1]. وأنه سلب لا يصلح جزءاً للمؤثر.

---

(١) العدم: ضد الوجود، وهو مطلق أو إضافي فالعدم المطلق هو الذي لا يضاف إلى شيء، والعدم الإضافي أو المقيد هو المضاف إلى شيء كقولنا عدم الأمن، وعدم الاستقرار وعدم التأثر: قال ابن سينا: المبالغ في النقص غايته فهو المنتهي إلى مطلق العدم فبالأحرى أن يطلق عليه معنى العدم المطلق. راجع الإشارات ٦٩.٧٠.

قلنا: المصحح هو حقيقة الصفة القديمة. وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها.

الثالث: أنه تعالى صار خالقاً للعالم بعد ما لم يكن، وعالماً بأنه وجد بعد أن كان عالماً بأنه سيوجد. قلنا: التغير في الإضافات.

قالت الكرامية: أكثر العقلاء يوافقوننا فيه. وإن أنكروه باللسان. فإن الجبائية[1] قالوا بإرادة وكراهة حادثتين لا في محل. لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته. وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر. وأبو الحسين يثبت علوماً متجددة. والأشعرية يثبتون النسخ[2]، وهو إما رفع الحكم أو انتهاؤه. وهما عدم بعد الوجود. والفلاسفة أثبتوا الإضافات مع عروض المعية والقبلية.

والجواب أن التغير في الإضافات كما تقدم في تحرير محل النزاع. والحكماء لا يثبتون كل إضافة، فلا يرد عليهم الإلزام.

تنبيه: الصفات حقيقية محضة كالسواد والبياض وذات إضافة كالعلم والقدرة. وإضافية محضة كالمعية والقبلية. ولا يجوز التغير في الأول مطلقاً. ويجوز في الثالث مطلقاً. والثاني لا يجوز التغير فيه، ويجوز في تعلقه.

(١) هؤلاء أتباع أبي علي الجبائي الذي أضل أهل خوزستان وكانت المعتزلة البصرية في زمانه على مذهبه ثم انتقلوا بعده إلى مذهب ابنه أبي هاشم.

راجع الفرق بين الفرق ١٨٣ والتبصير ص ٥٢، والملل والنحل ١: ٧٨. وأبو علي الجبائي: تلقي الاعتزال على أبي يعقوب الشحام، وكان من حداثة سنه معروفاً بقوة الجدل: توفي عام ٣٠٣ راجع العبر ٢: ١٢٥ طبقات المعتزلة ص ٨٠،٨٥ وابن خلكان الترجمة رقم ٥٧٩ وشذرات الذهب ٢: ٢٤١.

(٢) النسخ: هو إزالة شيء بشيء يتعقبه: كنسخ الشمس الظل، والشيب الشباب فتارة تفهم منه الإزالة، وتارة تفهم منه الإثبات، وتارة يفهم منه الأمران، ونسخ الكتاب إزالة الحكم بحكم يتعقبه قال تعالى: **﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾** (سورة البقرة، آية: ١٠٦).

راجع بصائر ذوي التميز: ٥: ٤٤.

الشرح:

(**المقصد السادس**) في أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث. ولا بد أولاً) أي قبل الشروع في الاحتجاج (من تحرير محل النزاع، ليكون التوارد بالنفي والإثبات) من الجانبين (على شيء واحد، فنقول: الحادث) هو (الموجود بعد العدم. وأما ما لا وجود له وتجدد. ويقال له: متجدد ولا يقال له حادث) وهو (فثلاثة) أقسام:

(**الأول**: الأحوال. ولم يجوّز تجددها) في ذاته تعالى (إلا أبو الحسين) من المعتزلة (فإنه قال: تتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات) هكذا ذكره الآمدي في أبكار الأفكار[١]. وقال الإمام الرازي في نهاية العقول[٢]: اختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الأحوال مثل المدركية، والسامعية، المبصرية، والمريدية، والكارهية. وأما أبو الحسين فإنه أثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى.

(**الثاني**: الإضافات) أي النسب (ويجوز تجددها اتفاقاً) من العقلاء حتى يقال: إنه تعالى موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه.

(**الثالث**: السلوب[٣]. فما نسب إلى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به، امتنع تجدده) كما في قولنا: إنه ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض. فإن هذه سلوب يمتنع تجددها. (وإلا جاز) فإنه تعالى موجود مع كل حادث.

---

(١) قام بتحقيق هذا الكتاب النفيس الدكتور أحمد المهدي وقدمه إلى كلية أصول الدين جامعة الأزهر. وحصل به على درجة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة.

(٢) الكتاب يسمى نهاية العقول في دراية الأصول. يعني أصول الدين، للإمام فخر الدين محمد ابن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ رتبه على عشرين أصلاً.
راجع كتاب كشف الظنون ٣: ١٩٨٨.

(٣) السلب: مقابل الإيجاب، والمراد به مطلقاً رفع النسبة الوجودية بين شيئين (ابن سينا) النجاة ص ١٨ وقد يراد بالإيجاب والسلب الثبوت واللاثبوت فثبوت شيء لشيء إيجاب وانتفاؤه عنه سلب، وقد يعبر عنهما بوقوع النسبة أو لا وقوعها. والسلب في القضية الحملية: هو الحكم بلا وجود محمول لموضوع، وسلب العموم: نفي الشيء عن جملة الأفراد لا عن كل فرد.

ويزول عنه هذه المعية إذا عدم الحادث، فقد تجدد له صفة سلب بعد أن لم تكن. (إذا عرفت هذا) الذي ذكرناه (فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث) أي الأمور الموجودة بعد عدمها. (فمنعه الجمهور) من العقلاء من أرباب الملل وغيرهم.

(وقال المجوس[١]: كل حادث هو من صفات الكمال (قائم به) أي يجوز أن يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقاً (و) قال (الكرامية): يجوز أن يقوم به الحادث، لا مطلقاً، بل (كل حادث يحتاج) الباري تعالى (إليه في الإيجاد) أي في إيجاده للخلق، ثم اختلفوا في ذلك الحادث، (فقيل: هي الإرادة، وقيل) هو قوله: (كن) فخلق هذا القول أو الإرادة في ذاته تعالى مستند إلى القدرة القديمة. وأما خلق باقي المخلوقات فمستند إلى الإرادة، أو القول على اختلاف المذهبين. (واتفقوا) على (أنه) أي الحادث القائم بذاته (يسمى حادثاً. وما لا يقوم بذاته) من الحوادث يسمى (محدثاً) لا حادثاً (فرقاً بينهما. لنا) في إثبات هذا المدعى (وجوه ثلاثة):

(**الأول:** لو جاز قيام الحادث)[٢] بذاته، (لجاز أزلاً. واللازم باطل. أما الملازمة فلأن القابلية من لوازم الذات. وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي) فإن القابلية إذا لم تكن لازمة بل عارضة، كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول. وبعد عروضها ممكنة القبول له. فيلزم ذلك الانقلاب. ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها، لزم الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي. ولما لم يكن لنا

---

(١) هم عبدة النيران القائلون أن للعالم أصلين. نور وظلمة قال قتادة: الأديان خمسة أربعة للشيطان، وواحد للرحمن وقيل المجوس في الأصل النجوس لتدينهم باستعمال النجاسات والمجوس أقدم الطوائف، وأصلهم من بلاد فارس، وقد نبغوا في علم النجوم، والمجوسية. يقال لها الدين الأكبر والملة العظمى.
راجع القرطبي ١٢: ٢٣ وابن خلدون أول ٢١٥ والملل والنحل للشهر ستاني ٢: ٥٤.

(٢) ج: فإن قلت: هذا الدليل ينتقض بالمتجدد فإنه لو جاز قيامه بذاته تعالى لجاز أزلاً إلخ مع أنهم جوزوا ذلك. قلت: بطلان اللازم ههنا ممنوع إذ المحال هو جواز أزلية الحادث الموجود لا جواز أزلية غير الموجود.

حاجة إلى هذا، لم نتعرض له[١] (وأيضاً فتكون القابلية) على تقدير عدم لزومها.، وثبوتها للذات أزلاً (طارئة على الذات فتكون صفة زائدة)[٢] عليها عارضة لها. وحينئذ فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية. فإن كانت قابلية القابلية لازمة للذات، فذاك. وإلا فهناك قابلية ثالثة. (ويلزم التسلسل) في القابليات المحصورة بين حاصرين. وهو محال. (وإذا كانت) القابلية (من لوازم الذات، امتنع انفكاكها عنها فتدوم) القابلية (بدوامها. والذات أزلية. فكذا القابلية. وهي) أي أزلية القابلية (تقتضي) جواز (اتصاف الذات به) أي بالحادث (أزلاً. إذ لا معنى للقابلية إلا جواز الاتصاف به) أي بالمقبول. (وأما بطلان اللازم فلأن القابلية نسبة تقتضي قابلاً ومقبولاً. وصحتها أزلاً تستلزم صحة الطرفين أزلاً فيلزم صحة وجود الحادث أزلاً. هذا خلف).

(الثاني): من تلك الوجوه (صفاته تعالى صفات كمال. فخلوه عنها نقص). والنقص عليه محال إجماعاً. فلا يكون شيء من صفاته حادثاً. وإلا كان خالياً عنه قبل حدوثه.

(الثالث): منها (أنه. تعالى لا يتأثر عن غيره). ولو قام به حادث، لكانت ذاته متأثرة عن الغير، متغيرة به. (ويمكن الجواب عن) الوجه (الأول: بأن اللازم) مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو (أزلية الصحة) أي أزلية صحة وجود الحادث. وهذا اللازم ليس بمحال. فإن صحة وجود الحادث أزلية بلا شبهة (والمحال) هو (صحة الأزلية) أي صحة أزلية وجود الحادث. وهذا ليس بلازم. لأن أزلية الإمكان تغاير إمكان الأزلية، ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه. (فأين أحدهما من الآخر) وأيضاً ما ذكرتموه منقوض (إذ لو لزم) وصح (لزم) مثله (في وجود العالم وإيجاده). فإنه تعالى موصوف في الأزل بصحة إيجاد العالم. فيصح في الأزل وجوده قطعاً،

---

(١) في (ب) بزيادة الرفض أو القبول.

(٢) ج: المراد بالزيادة في كلام المصنف العروض واستعمال الزيادة في هذا المعنى شائع. منه قول الفقهاء: الزيادة في المبيع المعيب تمنع الرد.

فيصح أن يكون العالم أزلياً، وهو محال. فلو لزم من القابلية الأزلية إمكان أزلية الحادث، للزم من الفاعلية الأزلية إمكان أزلية العالم. (لا يقال: القابلية صفة (ذاتية) لازمة للذات، فيلزم إمكان أزلية المقبول (دون الفاعلية) فإنها صفة غير لازمة. فلا يلزم إمكان أزلية المفعول، (لأنَّا نقول: الكلام في قابلية الفعل) والتأثير. فإنها أزلية كما أشرنا إليه. فيلزم إمكان أزلية المفعول، لا في الفاعلية الحاصلة بالفعل.

(و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثاني) بأن يقال: (لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة) غير متناهية (لا يمكن بقاؤها) واجتماعها. (وكل لاحق منها مشروط بالسابق) على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء. (فلا ينتقل) حينئذ (عن الكمال الممكن له إلا إلى كمال آخر) يعاقبه (ولا يلزم الخلو) عن الكمال المشترك[1] بين تلك الأمور المتلاحقة. (وأما الخلو عن كل واحد) منها (فإما لامتناع بقائه. ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله) مما يمتنع بقاؤه. إنما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه. (وأما لأنه لو لم يخل عنه، لم يمكن حصول غيره، فيلزم) حينئذ (فقد كمالات غير متناهية. فكان فقده) أي فقد كل واحد منها (لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة) لا وجد أنه مع فقدان تلك الكمالات. إلا أن هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على رأي المتكلم كما سيشير إليه المصنف. (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثالث) وهو: (أنك إن أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد أن لم يكن، فهو أول المسألة) إذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا، فيكون قولك: إنه لا يتأثر عن غيره

---

(١) ج: يعني أن نوع الكمال قديم محفوظ وجوده بتعاقب الأفراد الغير متناهية، وحدوث كل فرد لا يستلزم حدوث ذلك النوع وإن لم يوجد إلا في ضمن فرد كما زعمه شارع المقاصد وههنا بحث ذكره الأستاذ المحقق الطوسي في الزخر وادعى فيه المتانة جداً وهو أن القول بتوارد حوادث غير متناهية على قديم كلام متناقض لأن القديم يجب أن يكون سابقاً على كل حادث إذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقاً بالعدم، وبالحادث ما يكون مسبوقاً به، فلا بد أن يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث.

عين مدعاك، فيكون مصادرة على المطلوب. (وإن أردت أن هذه الصفة) الحادثة (تحصيل في ذاته من فاعل غيره فممنوع) إن ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به (لجواز أن يكون) حصوله في ذاته (مقتضى لذاته. إما على سبيل الإيجاب لما ذكرنا من الترتب) والتلاحق، (وإما على سبيل الاختيار. فكما أوجد سائر المحدثات) في أوقات مخصوصة (يوجد الحادث في ذاته. وربما يقال: لو قام الحادث بذاته، لم يخل عنه وعن ضده، وضد الحادث حادث. وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث. وهذا) الاستدلال (يبتني على أربع مقدمات):

(**الأولى**: أن لكل صفة حادثة ضداً).

(**الثانية**: ضد الحادث حادث).

(**الثالثة**: الذات لا تخلو عن الشيء وضده).

(**الرابعة**: ما لا يخلو عن الحادث[١] فهو حادث).

(والثلاث الأول) من هذه المقدمات (مشكلة). إذ لا دليل على صحتها. فلا يصح الاستدلال بها.

(والرابعة إذا تمت، تم الدليل الثاني) واندفع عنه حديث تلاحق الصفات. (احتج الخصم بوجوه) ثلاثة[٢]:

(**الأول**: الاتفاق على أنه متكلم، سميع، بصير. ولا تتصور) هذه الأمور (إلا بوجود المخاطب، والمسموع، والمبصر. وهي حادثة). فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى. (قلنا: الحادث تعلقه) أي تعلق ما ذكر من الصفات. (وأنه) أي ذلك التعلق (إضافة) من الإضافات، فيجوز تجددها

---

(١) في المطبوعة الحادث بدلاً من (الحوادث).

(٢) الخصم هم الكرامية والمجوس، والدليل لا يصلح للكرامية على ما نقل المصنف منهم من أنهم لا يجوزون إلا حدوث إرادته تعالى، أو قوله تعالى: ﴿كن﴾ فإما أن يجعل لهم دليلاً إلزامياً أو تحمل الأدلة على التوزيع فتأمل.

وتغيرها. إذا الكلام عندنا معنى نفسي قديم، قائم بذاته، لا يتوقف على وجود المخاطب، بل يتوقف عليه تعلقه. وكذا السمع والبصر، والإرادة والكراهة.

(**الثاني**: المصحح للقيام به إما كونه صفة، فيعم) هذا المصحح الحادث (أو) كونه صفة (مع وصف القدم. وكونه غير مسبوق بالعدم، وأنه سلب لا يصلح جزءاً للمؤثر) في الصحة، فتعين الأول، فيصح قيام الصفة الحادثة به. (قلنا: المصحح) للقيام به (هو حقيقة الصفة القديمة. وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها). فلا يلزم اشتراك الصحة.

(**الثالث**: أنه تعالى صار مخالفاً للعالم بعد ما لم يكن .و) صار (عالماً بأنه وجد بعد أن كان عالماً بأنه سيوجد) فقد حدث فيه صفة الخالقية، وصفة العلم. (قلنا: التغير في الإضافات) فإن العلم صفة حقيقة لها تعلق بالمعلوم، يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره. والخالقية من الصفات الإضافية، أو من الحقيقية. والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها. (وقالت الكرامية: أكثر العقلاء يوافقوننا فيه) أي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى (وإن أنكروه باللسان. فإن الجبائية قالوا بإرادة وكراهة حادثتين، لا في محل. لكن المريدية، والكارهية[1] حادثتان في ذاته. وكذا السامعية، والمبصرية تحدث بحدوث المسموع، والمبصر. وأبو الحسين يثبت علوماً متجددة. والأشعرية يثبتون النسخ. وهو إما رفع الحكم) القائم بذاته، (أو انتهاؤه. وهما عدم بعد الوجود) فيكونان حادثين. (والفلاسفة أثبتوا الإضافات) أي قالوا بوجودها في الخارج (مع عروض المعية والقبلية) المتجددتين لذاته تعالى، كما مر. فقد ذهبوا أيضاً إلى قيام الحوادث به.

(والجواب أن التغير في الإضافات) وهو جائز (كما تقدم في تحرير محل النزاع) فمراد الأشعرية أن تعلق الحكم به ينتهي أو يرتفع. وكذا مراد

---

(١) ج: فإن قلت هذا ينافي ما ذكره المصنف سابقاً أخذاً من «أبكار الأفكار» وإن وافق ما نقله الشارح من «نهاية العقول» قلت: هذا شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو القول الحق فلا محذور.

أبي الحسين، والجبائية هو أن تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد. أو نقول: هؤلاء ذهبوا إلى تجدد الأحوال في ذاته كما نبهت عليه. (والحكماء لا يثبتون كل إضافة. فلا يرد عليهم الإلزام) بالمعية والقبلية ونظائرهما. فإنها إضافات لا وجود لها.

(تنبيه) على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم (الصفات) على ثلاثة أقسام (حقيقية محضة، كالسواد والبياض) والوجود والحياة. (و) حقيقة (ذات إضافة كالعلم والقدرة. وإضافية محضة، كالمعية والقبلية) وفي عددها الصفات السلبية. (ولا يجوز) بالنسبة إلى ذاته تعالى (التغير في) القسم (الأول مطلقاً[١]. ويجوز في) القسم (الثالث مطلقاً .و) أما القسم (الثاني) فإنه (لا يجوز التغير فيه) نفسه[٢] (ويجوز في تعلقه).

المقصد السابع

المتن:

اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة، كالطعم واللون والرائحة والألم. وكذا اللذة الحسية. وأما اللذة العقلية فنفاها الملِّيون. وأثبتها الفلاسفة. قالوا: اللذة إدراك الملائم. فمن أدرك كمالاً في ذاته التذ به. وذلك ضروري. ثم إن كماله تعالى أجل الكمالات. وإدراكه أقوى الإدراكات، فوجب أن تكون لذته أقوى اللذات.

والجواب: لا نسلم أن اللذة[٣] نفس الإدراك كما مر. وإذا كان سبباً

---

(١) سقط من (ب) لفظ (مطلقاً).

(٢) ليس في (ب) كلمة (نفسه).

(٣) قال ابن سينا: إن اللذة: هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك. والألم إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر. والمراد بالإدراك العلم، وبالنيل تحقق الكمال لمن يلتذ فالألم واللذة: لا يتحققان إذن دون الإدراك والنيل وإنما قال عند المدرك لأن الشيء قد يكون كمالاً وخيراً بالقياس إلى شخص ولا يعتقد كماليته فلا يلتذ به. راجع الكشاف للتهانوي.

للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة. ووجود السبب لا يكفي دون وجود القابل. وإن سلم فلم قلت: إن إدراكنا مماثل لإدراكه بالحقيقة؟

الشرح:

(**المقصد السابع**: اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة) بالحس الظاهر أو الباطن (كالطعم واللون والرائحة والألم) مطلقاً. (وكذا اللذة الحسية) وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف، ونظائرها. فإنها كلها تابعة للمزاج[1] المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي. (وأما اللذة العقلية، فنفاها المليون، وأثبتها الفلاسفة. قالوا: اللذة إدراك الملائم. فمن أدرك كمالاً في ذاته، التذ به. وذلك ضروري) يشهد به الوجدان (ثم إن كماله تعالى أجل الكمالات، وإدراكه أقوى الإدراكات، فوجب أن تكون لذاته أقوى اللذات). ولذلك قالوا: أجل مبتهج هو المبدأ الأول بذاته تعالى.

(والجواب: لا نسلم أن اللذة نفس الإدراك كما مر. وإذا كان سبباً للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة. ووجود السبب لا يكفي) لوجود المسبب (دون وجود القابل. وإن سلم) قبول ذاته لها (فلم قلت إن إدراكنا مماثل لإدراكه في الحقيقة) حتى يكون هو أيضاً سبباً للذة كإدراكنا. ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني، لكان له وجه وجيه[2]، كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة.

---

(١) ج: هذا مذهب الفلاسفة، وأما المتكلمون فقد جوزوا حصول هذه كلها في الجوهر الفرد الغير المنضم إلى غيره كما صرح به في أوائل حواشي التجريد فالدليل لا يفيد عدم الاتصاف بشيء منها عند جميع العقلاء كما هو المدعى.

(٢) كلام الشارح يشعر بأن السؤال ثلاثة وتلخيص الكلام يقتضي أن يكون اثنين لأن قوله: وإذا كان سبباً إلخ من تتمة منع كون اللذة نفس الإدراك. نعم ههنا سؤال ثالث وهو: أنه لو كان متلذذاً بإدراك الملائم وجب أن يكون متألماً بإدراك المنافر كإثبات التثليث مثلاً لكنه باطل بالاتفاق فليتأمل.

المرصد الثالث

في توحيده تعالى

المتن:

وهو مقصد واحد. وهو أنه يمتنع وجود إلهين. أما الحكماء فقالوا: يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته لوجهين:

الأول: لو وجد واجبان. وقد تقدم أن الوجوب نفس الماهية. لتمايزا بتعين لامتناع الإثنينية بدون الامتياز بالتعين. فيلزم تركبهما. وأنه محال وهو مبني على أن الوجوب وجودي. فإن صح لهم ذلك، تم الدست، ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية، وكون التعين أمراً ثبوتياً، إذ قد فرغنا عنهما.

الثاني: الوجوب هو المقتضي للتعين، فيمتنع التعدد.

أما الأول، فإذ لولاه فإما أن يستلزم التعين لوجوب، فيلزم تأخره ويلزم الدور. أو لا يستلزم فيجوز الانفكاك بينهما، فيجوز الوجوب بلا تعين وأنه محال. والتعين بلا وجوب، فلا يكون واجباً لذاته. وهو أيضاً بناء على كون الوجوب ثبوتياً.

وأما الثاني فلما علمت أن الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص. وأما المتكلمون فقالوا: يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الإلهية لوجهين[1]:

---

(١) راجع شرح المقاصد ٤: ٣٩ وما بعدها وقد تكلم عن دليل أو برهان التمانع وإليه =

الأول: لو وجد إلهان قادران، لكان نسبة المقدورات إليهما سواء، إذ المقتضي للقدرة ذاتهما، وللمقدورية الإمكان، فتستوي النسبة. فإذًا يلزم وقوع هذا المقدور المعين إما بهما، وأنه باطل لما بيَّنا من امتناع مقدور بين قادرين، وإما بأحدهما، ويلزم الترجيح بلا مرجح.

الثاني: إذا أراد أحدهما شيئاً فإما أن يمكن من الآخر إرادة ضده، أو يمتنع. وكلاهما محال.

أما الأول، فلأنَّا نفرض وقوع إرادته له لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، فيلزم إما وقوعهما معاً، فيلزم اجتماع الضدين. وإما لا وقوعهما، فيلزم ارتفاعهما، فيلزم عجزهما. وأيضاً فإذا فرض في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه، لزم المحال. وأما وقوع أحدهما دون الآخر، فالذي لا يقع مراده لا يكون قادراً.

وأما الثاني، فلأن ذلك الشيء لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الإلهين وإرادته به. فالذي امتنع تعلق قدرته به، فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر، فيكون هذا عاجزاً. هذا خلف.

واعلم أنه لا مخالف في هذه المسألة إلا الثنوية[1]، فإنهم قالوا: نجد في العالم خيراً كثيراً، وشراً كثيراً. وأن الواحد لا يكون خيراً شريراً بالضرورة. فلكلٍ فاعل.

والجواب منع قولهم: الواحد لا يكون خيراً شريراً. اللهم إلا أن يراد بالخير من يغلب خيره، وبالشرير من يغلب شره، كما ينبئ عنه ظاهر اللغة،

= الإشارة بقوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ (سورة الأنبياء، آية: ٢٢) وراجع المعجزة الكبرى للشيخ محمد أبو زهرة ص ٤٠١.

(١) الثنوية: هؤلاء أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه، وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والخير والمكان، والأجناس، والأبدان والأرواح.

راجع الملل والنحل للشهرستاني ٢: ٧٢.

لكنه غير ما لزم، فلا يفيد إبطاله. ثم بعد، يقال لهم: الخير إن قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير. وإن لم يقدر عليه، فهو عاجز. فتعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلاً، وأكثر إقناعاً.

الشرح:

(**المرصد الثالث:** في توحيده تعالى). أفرده عن سائر التنزيهات اهتماماً بشأنه (وهو مقصد واحد. وهو أنه يمتنع وجود إلهين[1]. أما الحكماء فقالوا: يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته) وذلك (لوجهين):

(**الأول:** لو وجد واجبان. وقد تقدم أن الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين، لامتناع الإثنينية) مع التشارك في تمام الماهية (بدون الامتياز بالتعين) الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين (فيلزم تركبهما) أي تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة، والتعين المميز. (وأنه محال) إذ يلزم أن لا يكون شيء منهما واجباً، والمقدر خلافه. (وهو) أي هذا الوجه (مبني على أن الوجوب وجودي) إذ حينئذ يكون نفس الماهية. (فإن صحَّ لهم ذلك، تم الدست) وهو فارسي معرب بمعنى اليد. يطلق على التمكن في المناصب والصدارة. أي تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل، وحصل لهم مقصودهم الذي راموه.(ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية .و) لا منع (كون التعين أمراً ثبوتياً) كيلا يلزم التركيب حينئذ. وإنما لم يمكن منعهما (إذ قد فرغنا عنهما) أي عن هاتين المقدمتين وإثباتهما فيما تقدم.

(**الثاني**): من الوجهين (الوجوب) الذي هو نفس ماهية الواجب (هو المقتضي للتعين) الذي ينضم إليه، فيمتنع التعدد حينئذ في الواجب.

---

(١) قال تعالى: **﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾** سورة الأنبياء، آية ٢٢ لأنه لو وجدا لتنازعت الإرادتان بين سلب وإيجاب، وأن هذا التنازع يؤدي إلى فسادهما لتناقض الإرادتين ولكنهما صالحان غير فاسدين فبطل ما يؤدي إلى الفساد فكانت الوحدانية. فسبحان رب العرش عما يصفون ومن ذلك **﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا﴾** (سورة النساء، آية ٨٢).

(أما الأول) وهو أن الوجوب هو المقتضي للتعين (فإذ لولاه فإما أن يستلزم) ويقتضي (التعين الوجوب، فيلزم تأخره) أي تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته (ويلزم الدور) لأن الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب أن يكون متقدماً على ما عداه علة له، (أو لا يستلزم) ولا يقتضي شيء منهما الآخر (فيجوز) حينئذ (الانفكاك بينهما) لاستحالة أن يكون هناك أمر ثالث مقتضياً لهما معاً، حتى يتلازما لأجله (فيجوز الوجوب بلا تعين. وأنه محال) إذ يستحيل أن يوجد شيء بلا تعين (و) يجوز (التعين بلا وجوب[1]. فلا يكون) ذلك التعين الموجود (واجباً لذاته) لامتناع الواجب بدون الوجوب. (وهذا أيضاً بناءً على كون الوجوب ثبوتياً) ليتحقق كونه نفس الماهية.

(وأما الثاني) وهو أن الوجوب إذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد (فلما علمت أن الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص) واحد. ولذلك لم يتعرض له. (وأما المتكلمون فقالوا: يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الألوهية لوجهين):

(**الأول**: لو وجد إلهان قادران) على الكمال (لكان نسبة المقدورات إليهما سواء. إذ المقتضي للقدرة ذاتهما. وللمقدورية الإمكان) لأن الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية (فتستوي النسبة) بين كل مقدور وبينهما (فإذاً يلزم وقوع هذا المقدور المعين إما بهما، وأنه باطل لما بيّنا من امتناع مقدور بين قادرين. وإما بأحدهما. ويلزم الترجيح بلا مرجح). فلو تعددت الآلهة، لم يوجد شيء من الممكنات، لاستلزامه أحد المحالين، إما وقوع مقدور بين قادرين، وإما الترجيح بلا مرجح.

---

(١) ج: أي يجوز تحقق التعين في شيء بلا وجوب قائم بذلك الشيء إذ المفروض عدم اللزوم بين الوجوب والتعين المجتمعين فيه، وليس المراد جواز التعين بلا وجود قائم به فلا غبار في تفريع قوله فلا يكون ذلك التعين واجباً كما توهم بناءً على أن الواجب من له الوجوب لا ما يقارن ما له الوجوب، وأن المدعي وجوب الكل لا التعين فعدم وجوبه غير محذور.

(**الثاني**): من الوجهين (إذا أراد أحدهما شيئاً فإما أن يمكن من الآخر إرادة ضده، أو يمتنع، وكلاهما محال).

(أما الأول فلأنا نفرض وقوع إرادته له لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال. فيلزم إما وقوعهما معاً، فيلزم اجتماع الضدين. وإما لا وقوعهما، فيلزم ارتفاعهما، فيلزم عجزهما)[1] لعدم حصول مرادهما. وأيضاً يلزم اجتماعهما لأن المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر، لا قادريته عليه. فإذاً امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معاً. هذا خلف، (وأيضاً فإذا فرض) ما ذكرناه (في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه، لزم المحال) وهو ارتفاعهما معاً. (وأما وقوع أحدهما دون الآخر، فالذي لا يقع مراده لا يكون قادراً) كاملاً، فلا يكون إلهاً.

(وأما الثاني) وهو أن يمتنع إرادة الآخر ضده (فلأن ذلك الشيء) الذي امتنع تعلق إرادة الآخر به هو (لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الإلهين وإرادته به. فالذي امتنع تعلق قدرته) وإرادته (به، فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر) وإرادته (فيكون هذا عاجزاً). فلا يكون إلهاً. (هذا خلف). لأنه خلاف المقدر. وقد مر أنه يمكن إثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد.

(واعلم أنه لا مخالف في هذه المسألة إلا الثنوية) دون الوثنية. فإنهم لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود. ولا يصفون الأوثان بصفات الإلهية، وإن أطلقوا عليها اسم الآلهة، بل اتخذوها على أنها تماثيل الأنبياء، أو الزهاد، أو الملائكة، أوالكواكب. واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلاً بها إلى ما هو إله حقيقة. وأما الثنوية فإنهم (قالوا: نجد في العالم خيراً كثيراً وشراً كثيراً. وأن الواحد لا يكون خيراً شريراً بالضرورة. فلكل) منهما (فاعل) على

---

(١) ج: فإن قلت المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الإرادة فيلزم أن لا يتم هذا الدليل عندهم مع أنه للمتكلمين قاطبة قلت المشية عندهم نوعان مشية قسر، ومشية تفويض إلى اختيارهم فالعجز واقع في الأول إذا لم يحصل المراد والكلام مسوق على ذلك.

حدة. فالمانوية[١] والديصانية[٢] من الثنوية قالوا: فاعل الخير هو النور. وفاعل الشر هو الظلمة. وفساده ظاهر، لأنهما عرضان، فيلزم قدم الجسم، وكون الإله محتاجاً إليه. وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف، فإنهم قالوا: النور حي، عالم، قادر، سميع، بصير. والمجوس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير هو يزدان، وفاعل الشر هو اهرمن. ويعنون به الشيطان.

(والجواب منع قولهم: الواحد لا يكون خيراً شريراً) بمعنى أنه يوجد خيرٌ كثيرٌ، وشرٌ كثيرٌ. (اللهم إلا أن يراد بالخير من يغلب خيره) على شره (وبالشرير من يغلب شره) على خيره (كما ينبئ عنه ظاهر اللغة) فلا يجتمعان حينئذ في واحد (لكنه غير ما لزم) مما ذكر، بل اللازم منه هو المعنى الذي أشرنا إليه. (فلا يفيد إبطاله) أي إبطال ما ليس بلازم (ثم بعد) هذا المنع، والتنزل عنه (يقال لهم: الخير إن قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله، فهو شرير. وإن لم يقدر عليه، فهو عاجز) عن بعض الممكنات، فلا يصلح إلهاً. فلا يوجد إلهان كما ذكرتم، (فنعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلاً، وأكثر إقناعاً).

---

(١) المانوية أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان شابور بن أزدشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور، وذلك بعد عيسى عليه السلام أخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام.
راجع ابن خلدون ١: ٢٥٦ فهرست ابن النديم ٤٥٦ والملل والنحل ٢: ٧٢، ٧٣.

(٢) الديصانية: سمي صاحبهم بديصان باسم نهر وليد عليه وهو قبل ماني، والمذهبان قريب بعضهم من بعض، وإنما بينهما خلف في اختلاط النور بالظلمة، فإن الديصانية اختلفت في ذلك على فرقتين فرقة زعمت أن النور خالط الظلمة باختيار منه فلما حصل فيها ورام الخروج عنها امتنع ذلك عليه، وفرقة زعمت أن النور أراد أن يرفع الظلمة عنه ولما أحس بخشونها شابكها بغير اختياره. وزعم ديصان أن النور جنس واحد، والظلمة جنس واحد. وكان أصحاب ديصان قديماً بالصين وخراسان ولابن ديصان كتاب النور والظلمة، وكتاب روحانية الحق وكتاب المتحرك والجماد، وله كتب كثيرة.
راجع فهرست ابن النديم ص ٤٧٤.

المرصد الرابع

في الصفات الوجودية

وفيه مقاصد

المقصد الأول: في إثبات الصفات على وجه عام

المتن:

ذهب الأشاعرة إلى أن له صفات زائدة. فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة. وعلى هذا[١]. وذهب الفلاسفة،، والشيعة[٢] إلى نفيها، مع خلاف للشيعة في إطلاق الأسماء الحسنى عليه. والمعتزلة لهم تفصيل يأتي في كل مسألة[٣].

---

(١) القياس: فهو سميع بسمع، بصير ببصر، حي بحياة.

(٢) الشيعة: هم الذين شايعوا علياً ـ رضي الله عنه ـ على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية إما جلياً وإما خفياً واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو تقية من عنده ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص وثبوت عصمة الأنبياء الأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر وهم خمس فرق منهم الغالية ـ وهم الذين غلوا في حق أئمتهم.

راجع الملل والنحل ٢: ١٧٣.

(٣) قال في حواشي التجريد: مذهب قدماء المعتزلة أن الصفات ليست بموجودة ولا معدومة، وهؤلاء مثبتو الأحوال، والمشهور بإثباتها البهشمية، وأنهم قد أثبتوا لله تعالى أحوالاً خمسة من جملتها الألوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره، ومذهب المحدثين من المعتزلة: موافقة الحكماء في نفي الصفات القديمة، والقول بأنها عين الذات.

احتج الأشاعرة بوجوه:

الأول: ما اعتمد عليه القدماء. وهو قياس الغائب على الشاهد. فإن العلة والحد والشرط لا يختلف غائباً وشاهداً. وقد عرفت ضعفه. كيف والخصم قائل باختلاف مقتضى الصفات شاهداً وغائباً؟ وقد يمتنع ثبوتها في الشاهد، بل الثابت فيه العالمية، والقادرية والمريدية.

الثاني: لو كان مفهوم كونه عالماً، حياً، قادراً، نفس ذاته، لم يفد حملها على ذاته، وكان قولنا: الله الواجب بمثابة حمل الشيء على نفسه. واللازم باطل. وفيه نظر. فإنه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات. وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا. نعم لو تصورا بحقيقتهما، وأمكن حمل أحدهما دون الآخر، حصل المطلوب. ولكن أنَّى ذلك؟

الثالث: لو كان العلم نفس الذات، والقدرة نفس الذات، لكان العلم نفس القدرة، فكان المفهوم من العلم والقدرة واحداً، وأنه ضروري البطلان. وهذا من النمط الأول. والإيراد هو الإيراد. احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة، لكان فاعلاً لاستناد جميع الممكنات إليه، وقابلاً لها. وقد تقدم بطلانه.

والجواب: لا نسلم بطلانه. وقد تقدم الكلام عليه. واحتج المعتزلة بوجوه:

الأول: ما مر أن إثبات القدماء كفر. وبه كفرت النصارى.

والجواب: ما مر من أن الكفر إثبات ذوات قديمة، لا ذات وصفات.

الثاني: عالميته وقادريته واجبة، فلا تحتاج إلى الغير.

والجواب: أن العالمية عندنا ليست أمراً وراء قيام العلم به. فيحكم عليها بأنها واجبة. وإن سلم، فالمراد لوجوبها إن كان امتناع خلو الذات عنها،

فذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة. فإنه نفس المتنازع فيه. وإن أردتم أنها واجبة لذاتها، فبطلانه ظاهر.

الثالث: صفته صفة كمال. فيلزم أن يكون ناقصاً لذاته، مستكملاً بغيره. وهو باطل اتفاقاً.

والجواب: إن أردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال، فهو جائز عندنا. وهو المتنازع فيه. وإن أردتم غيره فصوروه، ثم بينوا لزومه.

الشرح:

(**المرصد الرابع:** في الصفات الوجودية. وفيه مقاصد) ثمانية:

(المقصد الأول: في إثبات الصفات) لله تعالى. (على وجه عام) لا يختص بصفة دون أخرى. (ذهبت الأشاعرة) ومن تأسى بهم (إلى أن له) تعالى (صفات) موجودة قديمة (زائدة) على ذاته (فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة. وعلى هذا)[1] القياس، فهو سميع يسمع، بصير يبصر. حي بحياة (وذهبت الفلاسفة والشيعة إلى نفيها) أي نفي الصفات الزائدة على الذات، فقالوا: هو عالم بالذات، وقادر بالذات. وكذا سائر الصفات. (مع خلاف للشيعة في إطلاق الأسماء الحسنى عليه) فمنهم من لم يطلق شيئاً منها عليه. ومنهم من لم يجوز خلوه عنها. (والمعتزلة لهم) في الصفات (تفصيل يأتي في كل مسألة) مسألة من مباحثها (احتجت) الأشاعرة على ما ذهبوا إليه (بوجوه) ثلاثة:

(١) يقول الدكتور عبد الحليم محمود: ما من شك في أن البحث في الذات والصفات الإلهية من ناحية الصلة بينهما توحيداً أو تغايراً. والبحث في الصفات الموهمة للتشبيه نفياً أو تأويلاً إنما هو تهجم من الإنسان على مقام لا يرقى إليه وهم متوهم ولا خيال متخيل، وإنه لحق: أن كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك، وقد كان من الطبيعي أن يقدر الباحثون أنفسهم باعتبارهم من البشر حق قدرها، وأن يقدروا الله حق قدره. ولو سار الأمر على هذا النسق ما تطاول البشر إلى مقام الله، ولما تجاوزوا حدودهم، وبالتالي لما كان هناك اختلاف وتنازع وافتراق في موضوع الصفات الإلهية.

راجع التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل ص ١٤٠.

(**الأول**: ما اعتمد عليه القدماء) من الأشاعرة، (وهو قياس الغائب على الشاهد، فإن العلة واحدة، والشرط لا يختلف غائباً وشاهداً). ولا شك أن علة كون الشيء عالماً في الشاهد هو العلم، فكذا في الغائب. وحد العالم ههنا من قام به العلم. فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منّا ثبوت أصله له. فكذا شرطه فيمن غاب عنّا، وقس على ذلك سائر الصفات. (وقد عرفت ضعفه) في المرصد الأخير من الموقف الأول. (كيف والخصم) أي القائس كما وقع في كلام الآمدي (قائل) ومعترف (باختلاف مقتضى الصفات شاهداً وغائباً) فإن القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الإيجاد، بخلافها في الغائب. والإرادة فيه لا تخصص بخلاف إرادة الغائب. وكذا الحال في باقي الصفات. فإذا وجد في أحدهما، لم يوجد في الآخر، فلا يصح القياس أصلاً. كيف (وقد يمنع ثبوتها) أي ثبوت العلم والقدرة، والإرادة ونظائرها (في الشاهد، بل الثابت فيه) بيقين هو (العالمية، والقادرية، والمريدية) لا ما هي مشتقة منها، فيضمحل القياس بالكلية[1].

الوجه (**الثاني**) لو كان (مفهوم كونه عالماً، حياً، قادراً، نفس ذاته، لم يفد حملها على ذاته، وكان قولنا) على طريقة الإخبار (الله الواجب)، أو العالم، أو القادر، أو الحي، إلى سائر الصفات (بمثابة حمل الشيء على نفسه. واللازم باطل) لأن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا: ذاته ذاته. وإذا بطل كونها نفسه. ولا مجال للجزئية قطعاً، تعينت الزيادة على الذات. (وفيه نظر. فإنه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم) أعني مفهوم العالم والقادر، ونظائرهما، (على مفهوم الذات) ولا نزاع في ذلك. (وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات، فلا) يفيده هذا الدليل. (نعم،

---

(١) الصفاتية: يثبتون لله تعالى صفات أزلية ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، حتى لقد بلغ بعضهم في إثبات الصفات إلى حد التشبيه، والمعتزلة يقولون بنفي الصفات لامتناع تعدد القديم. لذلك قيل إن المعتزلة نفاة الصفات معطلة الذات.
راجع كتاب الصفاتية لابن تيمية تحقيق الدكتور أحمد سالم وشرح المقاصد بتحقيقنا ٤: ٧٠ ط. عالم الكتب: بيروت.

لو تصورا) أي مفهوما الوصف والذات معاً (بحقيقتهما، وأمكن حمل أحدهما) أي الوصف على الذات (دون) حمل (الآخر) أي الذات عليها (حصل المطلوب) وهو زيادة الوصف على الذات. (ولكن أنّى ذلك) التصور الواصل إلى كنه حقيقتهما.

الوجه (**الثالث**: لو كان العلم نفس الذات والقدرة) أيضاً (نفس الذات) كما زعموه (لكان العلم نفس القدرة، فكان المفهوم من العلم والقدرة) أمراً (واحداً. وأنه ضروري البطلان) وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعى أنها عين الذات. (وهذا) الوجه (من النمط الأول) أي الوجه السابق عليه. (والإيراد هو الإيراد) يعني أنه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة، ومغايرتهما للذات، لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها. والمتنازع فيه هو الثاني دون الأول. فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته. فإن قلت: كيف يتصور[1] كون صفة الشيء عين حقيقته، مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه؟ وهل هذا إلا كلام مخيل لا يمكن أن يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها، فلا حاجة بنا إلى الاستدلال على بطلانه.

قلت: ليس معنى ما ذكروه أن هناك ذاتاً، وله صفة. وهما متحدان حقيقة كما تخيلته، بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفه معاً. مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك، بخلاف ذاته تعالى، فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به، بل المفهومات[2]

---

(١) ج: منشأ السؤال حمل الصفة على مصطلح الحكماء ومن يحذو حذوهم، وإلا فالصفة عند المتكلمين نعم نفس الماهية فإن الذاتيات تسمى الصفات النفسية عندهم.

(٢) المفهوم ما يمكن تصوره، وهو عند المنطقيين ما حصل في العقل سواء أحصل فيه بالقوة أم بالفعل. وفي كليات أبي البقاء: المفهوم هو الصورة الذهنية سواء وضع بإزائها اللفظ أو لا، كما أن المعنى هو الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها اللفظ.
راجع كليات أبي البقاء وتعريفات الجرجاني بتحقيقاتنا.

بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته تعالى. فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم، وكذا الحال في القدرة. فإن ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا، فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة، وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة، متغايرة بالاعتبار والمفهوم، ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها.

(احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة) على ذاته (لكان) هو (فاعلاً) لتلك الصفة (لاستناد جميع الممكنات إليه، وقابلاً لها) أيضاً لقيامها بذاته (وقد تقدم بطلانه).

(والجواب: لا نسلم بطلانه. وقد تقدم الكلام عليه، واحتجت المعتزلة) والشيعة (بوجوه) ثلاثة:

(**الأول**: ما مر) من (أن إثبات القدماء كفروا به كفرت النصارى).

(والجواب ما مر) أيضاً (من أن الكفر إثبات ذوات قديمة لا) إثبات (ذات) واحدة (وصفات) قدماء.

(**الثاني**: عالميته وقادريته واجبة، فلا تحتاج إلى الغير).

(والجواب أن العالمية عندنا)[1] يعني نفاة الأحوال (ليست أمراً وراء قيام العلم به، فيحكم) بالنصب على جواب النفي (عليها بأنها واجبة) والحاصل أن العلم صفة قائمة بذاته تعالى، وليس هناك صفة أخرى تسمى عالمية، حتى يصح الحكم عليها بأنها واجبة فلا تكون محتاجة، معللة بالعلم. (وإن سلم) ثبوت العالمية، (فالمراد بوجوبها إن كان امتناع خلو الذات عنها، فلذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة) أيضاً بهذا المعنى، أعني صفة العلم. فإنه نفس المتنازع فيه) بيننا، إذ نحن نجوزه. وأنتم لا تجوزونه. (وإن

---

(١) ج: إن أرادوا بهذا الاستدلال إلزام قدماء الأشاعرة حيث قالوا العالمية في الشاهد معللة بالعلم فكذا في الغائب لم يتجه هذا الجواب المنفي لكن قد عرفت ما في مثله من البعد.

أردتم أنها) أي العالمية (واجبة لذاتها، فبطلانه ظاهر) فإن الصفة في حد ذاتها محتاجة إلى موصوفها، فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي.

(**الثالث**: صفته تعالى صفة كمال، فيلزم) على تقدير قيام صفة زائدة به (أن يكون) هو (ناقصاً لذاته، مستكملاً بغيره) الذي هو تلك الصفة. (وهو باطل اتفاقاً).

(والجواب: إن أردتم استكماله بالغير ثبوت صفة الكمال) الزائدة على ذاته لذاته (فهو جائز عندنا. وهو المتنازع فيه، وإن أردتم) به (غيره) أي غير المعنى الذي ذكرناه (فصوروه) أولاً حتى نفهمه، (ثم بينوا لزومه) لما ادعيناه. وملخصه أن المحال هو استفادته صفة كمال من غيره، لا إتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره. واللازم من مذهبنا هو الثاني دون الأول. لكن يتجه أن يقال[1]: تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلاً إن كان بقدرة واختيار، لزم محذور أن التسلسل في صفاته وحدوثها. وإن كان بإيجاب، لزم كونه تعالى موجباً بالذات، فلا يكون الإيجاب نقصاناً، فجاز أن يتصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته. ودعوى أن إيجاب الصفات كمال، وإيجاب غيرها نقصان مشكلة.

المقصد الثاني: في قدرته

المتن:

وفيه بحثان:

البحث الأول: في أنه تعالى قادر. وإلا لزم أحد الأمور الأربعة. إما نفي الحادث، أو عدم استناده إلى المؤثر، أو التسلسل، أو تخلف الأثر عن المؤثر.

---

(١) قال الأستاذ المحقق: ذاته تعالى ليست بفاعلة لصفاته حتى يلزم أن يكون تعالى موجباً بالذات بالنسبة إليها دون غيرها أو مختاراً إذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل.

وبطلان اللوازم دليل بطلان الملزوم. بيان الملازمة أنه إماأن لا يوجد حادث، أو يوجد. فإن لم يوجد فهو الأمر الأول، وإن وجد، فإما ألا يستند إلى مؤثر أو يستند. فإن لم يستند، فهو الثاني، وإن استند فإما ألا ينتهي إلى قديم، أو ينتهي. فإن لم ينته فهو الثالث. وإن انتهى فلا بد من قديم[١] يوجب حادثاً بلا واسطة دفعاً للتسلسل، فيلزم الرابع.

وإن شئت قلت: لو كان الباري تعالى موجباً بالذات، لزم قدم الحادث، والتالي باطل. وبيان الملازمة لو حدث، لتوقف على شرط حادث وتسلبسل. واعلم أن هذا الاستدلال إنما يتم بأحد طريقين:

الأول: أن يبين حدوث ما سوى الله تعالى، وأنه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته.

الثاني: أن يبين في الحادث اليومي أنه لا يستند إلى حادث مسبوق بآخر، لا إلى نهاية محفوظاً بحركة دائمة. وأنت بعد إحاطتك بما تقدم خليق بأن يسهل عليك ذلك.

احتج الحكماء بوجوه:

الأول: تعلق القدرة بأحد الضدين إما لذاتها، فيستغني الممكن عن المرجح، وأنه يسد باب إثبات الصانع، وأيضاً يلزم قدم الأثر. وإما لا لذاتها، فيحتاج إلى مرجح. ويلزم التسلسل.

والجواب أن تعلقها إنما هو بذاتها كما بيّنا في طريقي الهارب، وقدحي العطشان قولكم: فيستغني الممكن عن المرجح. قلنا: لا يلزم من

---

(١) القديم في اللغة ما مضى على وجوده زمان طويل، ويطلق في الفلسفة العربية على الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء ويرادفه الأول. قال ابن سينا: يقال قديم للشيء إما بحسب ذاته، وإما بحسب الزمان، فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه.

راجع النجاة ص ٣٥٥.

ترجيح القادر لأحد مقدوريه بلا مرجح ترجح أحد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح.

وبالجملة فالترجيح بلا مرجح. أي بلا داعية. غير الترجيح بلا مرجح. أي بلا مؤثر أصلاً. مغايرة ظاهرة، ولا يلزم من صحته صحته. وربما يقال: الفعل مع الداعي أولى بالوقوع. ولا ينتهي إلى الوجوب، وقد عرفت ضعفه. قولكم: يلزم قدم الأثر. قلنا: ممنوع. وإنما يلزم في الموجب الذي إذا اقتضى شيئاً لذاته، اقتضاه دائماً، إذ نسبته إلى الأزمنة سواء. وأما القادر فيجوز أن تتعلق قدرته بالإيجاد في ذلك الوقت، دون غيره.

فإن قيل: إذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الأزل، فأي فرق بين الموجب والمختار؟

قلت: أنه بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي إليه الطرفان. ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والإرادة به، لا وجوب ذاتي. ولا يمتنع عقلاً تعلق قدرته بالفعل بدلاً من الترك. وبالعكس، فإن قيل: القدرة نسبتها إلى الوجود والعدم سواء، والعدم غير مقدور، لأنه لا يصلح أثراً. قلنا: لا نسلم أن العدم غير مقدور، وأنه لا يصلح أثراً. وإن سلمناه، فالقادر من إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، لا إن شاء فعل العدم.

فروع: على إثبات القدرة عندنا:

الأول: القدرة قديمة. وإلا كانت واقعة بالقدرة لما مر، ولزم التسلسل.

الثاني: إنها صفة واحدة. وإلا لاستندت إلى الذات إما بالقدرة، أو بالإيجاب. وكلاهما باطل.

أما الأول: فلأن القديم لا يستند إلى القدرة.

وأما الثاني: فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء. فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض. فلو تعددت، لزم ثبوت قدر غير متناهية. وهذا مصير إلى أن الواحد الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد.

الثالث: قدرته تعالى غير متناهية. أما ذاتاً، فلأن التناهي من خواص الكم[١]. ولا كم ثمة. وأما تعلقاً، فمعناه أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره. وإن كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهياً، فتعلقاتها متناهية بالفعل، غير متناهية بالقوة[٢]. وهذه الأحكام مطردة في الصفات كلها، فلا نكررها.

تنبيه: القدرة صفة زائدة لما بيّنا. وقد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين:

الأول: القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الأجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة. ولا مشترك سوى كونها قدرة. فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الأجسام.

والجواب: أن التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم، وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد، ثم لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة؟ وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

الثاني: القدر في الشاهد مختلفة. ففي الغائب إن كانت مثلها، لم تصلح لخلق الأجسام. وإلا لم يكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك.

---

(١) الكم في الرياضيات هو المقدار. وهو ما يقبل القياس وقيل: إنه الذي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحداً عاداً له سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة. وقيل إنه عرض يقبل لذاته القسمة والمساواة واللامساواة. والكم إما متصل: وهو الذي يوجد لأجزائه بالقوة حد مشترك تتلاقى عنده وتتحد به كالنقطة للخط. أو منفصل وهو الذي لا يوجد لأجزائه بالقوة، ولا بالفعل حد مشترك كالعدد، فإنك إذا انتقلت من عدد إلى آخر يليه لم تجد بينهما حداً مشتركاً.

راجع النجاة ص ١٢٦ وما بعدها.

(٢) القوة: مبدأ الفعل سواء كان بشعور وإرادة أو لا، وهي إما مادية، كقوة الانفجار، وإما معنوية كقوة العقل، قال: ديكارت: إن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل، واحدة بالفطرة عند جميع الناس. والقوة: مقابلة للفعل ومعناها كما قال ابن رشد: الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه، لأن يوجد بالفعل.

راجع تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١.

والجواب: منع أن مخالفتها للقدرة الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض.

البحث الثاني: في أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات. والدليل عليه أن المقتضي للقدرة الذات، والمصحح للمقدورية الإمكان. ونسبة الذات إلى[1] جميع الممكنات على السواء[2]. وهذا بناء على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء، وإنما هو نفي محض، لا امتياز فيه، ولا تخصيص خلافاً للمعتزلة، ولا مادة له، ولا صورة، خلافاً للحكماء. وإلا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته دون بعض، كما يقوله الخصم.

واعلم أن المخالفين في هذا الأصل. وهو أعظم الأصول. فرق:

الأولى: الفلاسفة. قالوا: إنه واحد حقيقي، فلا يصدر عنه أثران، والصادر عنه العقل[3] الأول. والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه.

والجواب منع قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الثانية: المنجمون. ومنهم الصابئة. قالوا: الكواكب هي المدبرات أمراً، لدوران الحوادث السفلية مع مواضعها في البروج[4] وأوضاعها بعضها

---

(١) في المطبوعة (إلا) بدلاً من (إلى) وهو تحريف.

(٢) في المطبوعة (السوية) بدلاً من (السواء).

(٣) يسمى العقل المفارق، أو العقل الفعال الذي تفيض عنه الصور على عالم الكون والفساد، فتكون موجودة فيه من حيث هي فاعلة، أما في عالم الكون والفساد فهي لا توجد إلا من جهة الانفعال، وإذا أصبح العقل الإنساني شديد الاتصال بالعقل الفعال كأنه يعرف كل شيء من نفسه: سمي بالعقل القدسي.

(٤) البروج في الاصطلاح الفلكي هي منازل الشمس المختلفة بالنسبة للأرض في الفصول المختلفة من السنة،وقد عني اليونانيون الأقدمون بتسمية تلك البروج بأسماء انتزعوها من عقائدهم الخرافية مما يختص بآلهتهم وبما كانوا يتخيلونه على الملأ الأعلى، وقد أخذ الناس عنهم هذه التسمية على علاتها وتناسوا أصولها وتلك البروج الإثني عشر هي: الحمل، والثور، والجوزاء، والسرطان، والأسد، والسنبلة، والميزان، والعقرب، والقوس، والجدي، والدلو، والحوت.

إلى البعض، وإلى السفليات. وأظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول وتأثير الطوالع.

والجواب: أن الدوران لا يفيد العلية، سيما إذا تحقق التخلف. وإذا قام البرهان على نقيضه. كيف، ونقول لهم: قد ادعيتم أن الأفلاك بسيطة، فأجزاؤها متساوية، فلا يمكن جعل درجة حارة، أو نيرة، أو نهارية، وأخرى باردة أو مظلمة، أو ليلية إلا تحكماً بحتاً، ثم نردد ونقول: الفلك إن كان بسيطاً، فقد بطل الإحكام لما ذكرناه. وإلا بطل علم الهيئة[١]، إذ مبناه أن الفلك بسيط، فحركاته بسيطة، والحركات المختلفة تقتضي محركات مختلفة كما عرفت. وإذا بطلت الهيئة، بطلت الأحكام، لأنها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم. وإلا فلا أوج ولا حضيض، ولا وقوف ولا رجوع. فكيف يثبت لها أحكام؟ لا يقال: الأفلاك وإن كانت بسيطة فالبروج مكوكبة، والعبرة بقرب كواكبها الثابتة، وبعدها ومسامتتها وعدمها، لأنَّا نقول: البروج كما علمتِ تعتبر من الفلك الأطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم، ثم اختصاص كل كوكب بجزء يبطل بساطة الأفلاك، فيعود الإشكال.

الثالثة: الثنوية. ومنهم المجوس. قالوا: إنه تعالى لا يقدر على الشر، وإلا لكان خيراً شريراً معاً.

والجواب أنا نلتزم التالي. وإنما لا يطلق لفظ الشرير عليه، كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير لأحد أمرين: إما لأنه يوهم أن يكون الشر غالباً في فعله، كما يقال: فلان شرير، أي ذلك مقتضى نحيزته. والغالب على هجيراه. وإما لعدم التوقيف. وأسماء الله تعالى توقيفية.

---

(١) علم الهيئة أحد الأقسام الأصلية للحكمة الرياضية يعرف فيها أجزاء العالم في أشكالها، وأوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها وأبعاد ما بينها، وحال الحركات التي للأفلاك والتي للكواكب، وتقدير الكرات والقطوع، والدوائر التي بها تتم الحركات ويشتمل عليها كتاب المجسطي.
راجع رسالة ابن سينا في أقسام العلوم العقلية تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات الرسالة الخامسة ص ١١٢.١١١.

الرابعة: النَّظام، ومتبعوه قالوا: لا يقدر على القبيح لأنه مع العلم بقبحه سفه، ودونه جهل. وكلاهما نقص.

والجواب أنه لا قبيح بالنسبة إليه. فإن الكل ملكه. وإن سلم فغايته عدم الفعل لوجود الصارف وذلك لا ينفي القدرة.

الخامسة: البلخي[1] ومتابعوه قالوا: لا يقدر على مثل فعل العبد لأنه إما طاعة أو معصية أو سفه.

والجواب أنها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا. وأما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات. وهو خالٍ عن الغرض كسائر أفعاله. ولا يلزم العبث.

السادسة: الجبائية قالوا: لا يقدر على عين فعل العبد، بدليل التمانع. وهو أنه لو أراد الله تعالى فعلاً، وأراد العبد عدمه، لزم إما وقوعهما فيجتمع النقيضان، أو لا وقوعهما، فيرتفع النقيضان، أو وقوع أحدهما، فلا قدرة للآخر.

لا يقال: يقع مقدور الله، لأن قدرته أعم، لأنَّا نقول: معنى كون قدرته أعم تعلقها بغير هذا المقدور. ولا أثر له في هذا المقدور. فهما في هذا المقدور سواء.

والجواب أنه مبني على تأثير القدرة الحادثة. وقد بيّنا بطلانه. فراجع ما تقدم.

الشرح:

(**المقصد الثاني:** في قدرته[2]. وفيه بحثان):

---

(١) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني أبو القاسم: أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى الكعبية وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها وهو من أهل بلخ أقام ببغداد مدة طويلة وتوفي ببلخ عام ٣١٩هـ له كتب منها «التفسير» وتأييد مقالة أبي الهذيل وأدب الجدل، والطعن على المحدثين، أثنى عليه أبو حيان التوحيدي وقال الخطيب البغدادي: صنف في الكلام كتباً كثيرة وانتشرت كتبه ببغداد.

[راجع تاريخ بغداد ٩: ٣٨٤ ووفيات الأعيان ١: ٢٥٢ ولسان الميزان ٣: ٢٥٥].

(٢) إعلم أن القدرة صفة تؤثر في المقدور ولها به تعلقان تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من إيجاده وتركه، ولا شك أن هذا التعلق عام لكل ممكن لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته إلى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث كما صرح به الشارح في مباحث القدرة، وكلام المقاصد يشعر بجواز قدمه. راجع شرح المقاصد ٤: ٨٦ بتحقيقنا.

(**الأول**: في أنه تعالى قادر) أي يصح منه إيجاد العالم، وتركه. فليس شيء منهما لازماً لذاته، بحيث يستحيل انفكاكه عنه. وإلى هذا ذهب المليّون كلهم. وأما الفلاسفة، فإنهم قالوا: إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، فيمتنع خلوه عنه، فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور، لاعتقادهم أنه نقصان، وأثبتوا له الإيجاب زعماً منهم أنه الكمال التام. وأما كونه تعالى قادراً بمعنى إن شاء فعل، وإن لم يشأ، لم يفعل، فهو متفق عليه بين الفريقين، إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض[1] والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له، فيستحيل الانفكاك بينهما. فمقدم الشرطية الأولى واجب صدقه. ومقدم الثانية ممتنع الصدق. وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه وتعالى. وأشار المصنف إلى الاحتجاج على كونه قادراً بقوله: (وإلا) أي وإن لم يكن قادراً، بل موجباً بالذات (لزم أحد الأمور الأربعة: إما نفي الحادث) بالكلية (أو عدم استناده إلى المؤثر، أو التسلسل، أو تخلف الأثر عن المؤثر) الموجب التام. و (بطلان) هذه (اللوازم) كلها (دليل بطلان الملزوم). أما (بيان الملازمة) فهو (أنه) على تقدير كونه تعالى موجباً (إما أن لا يوجد حادث، أو يوجد. فإن لم يوجد فهو الأمر الأول. وإن وجد فإما أن لا يستند) ذلك الحادث الموجود (إلى مؤثر) موجد (أو يستند، فإن لم يستند، فهو الثاني) من تلك الأمور. (وإن استند فإما أن لا ينتهي إلى القديم، أو ينتهي. فإن لم ينته، فهو الثالث) منها، لأنه إذا استند إلى مؤثر لا يكون قديماً، ولا منتهياً إليه، فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية، مع كونها مترتبة، مجتمعة. وهو تسلسل محال اتفاقاً. (وإن انتهى، فلا بد) هناك (من قديم يوجد حادثاً، بلا واسطة) من الحوادث (دفعاً للتسلسل)

---

(١) يطلق الفيض في اصطلاح الفلاسفة على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض، ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود. والواجب الوجود الذي يفيض عنه كل شيء فيضاً ضرورياً معقولاً. وهو كما قال ابن سينا: فاعل الكل. بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً مبايناً لذاته.

راجع النجاة ص ٤٥٠.

في الحوادث، سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة. (فيلزم الرابع) وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته. وأما بطلان اللوازم، فالأول بالضرورة، والثاني بما علمت من أن الممكن الحادث محتاج إلى مؤثر. والثالث بما مر في مباحث التسلسل. والرابع بأن الموجب التام ما يلزمه أثره، وتخلف اللازم عن الملزوم محال. وبأنه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب. فإن وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس أولى من وجوده فيما قبله. قيل: هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج إلى إثبات حدوث العالم. وقد تفرد به المصنف رحمه الله تعالى. (وإن شئت قلت)[1] في إثبات كونه قادراً (لو كان الباري تعالى موجباً بالذات، لزم قدم الحادث. والتالي باطل) بطلاناً ظاهراً (و) أما (بيان الملازمة) فهو أن أثر الموجب القديم يجب أن يكون قديماً، إذ (لو حدث، لتوقف على شرط حادث) كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام، وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضاً على شرط آخر حادث (و) حينئذٍ (تسلسل) أي لزم التسلسل في الشروط الحادثة، متعاقبة أو مجتمعة. وكلاهما محال.

(واعلم أن هذا الاستدلال) الذي أشار إليه بقوله: وإن شئت قلت: (إنما يتم بأحد طريقين):

(**الأول:** أن يبين حدوث ما سوى) ذات (الله تعالى) وصفاته، إذ لولا ذلك، لجاز أن يصدر عن الباري على تقدير كونه موجباً قديم مختار ليس بجسم، ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب إرادته المختلفة، فلا يلزم من إيجاب الباري قدم الحادث (و) أن نبين مع ذلك أيضاً (أنه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته) إذ لو جاز ذلك، لأمكن أن يصدر عنه مع

---

(١) ج: جعل الشارح لفظ هذا إشارة إلى الاستدلال الأخير ولم يلتفت إلى ما ذكره شارح المقاصد، من أنه إشارة إلى الاستدلال السابق على التقريرين معاً مع أنه لا يرد حينئذٍ اعتراضه الذي سيذكره بقوله: ولقائل أن يقول: الخ اتباعاً للشارح الأبهري فإنه تلميذ المصنف، فالظاهر أن ما ذكره سماع منه.

كونه موجباً حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته، مشروطة بصفة أخرى. وهكذا إلى غير النهاية. وإذا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته، وثبت أيضاً استحالة قيام الصفات المتعاقبة إلى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق، لأن أثر الموجب القديم لايكون حادثاً بلا تسلسل الحوادث. فإن الصادر عنه بلا شرط، أو بشرط قديم قديم قطعاً، لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت.

(الثاني) من الطريقين (أن نبين في الحادث اليومي أنه لا يستند إلى حادث مسبوق بآخر، لا إلى نهاية محفوظاً) استناده كذلك (بحركة دائمة) إذ على تقدير هذا الاستناد، جاز أن يكون المبدأ الأول موجباً مفيضاً لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة إلى تلك الحركة السرمدية[1] كما ذهبت إليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل في الأمور المترتبة إذا لم تكن مجتمعة. وزعموا أن الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث. فإنها ذات جهتين استمرار وتجدد. فباعتبار استمرارها، جاز استنادها إلى القديم. وباعتبار تجددها، صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم. وإذا لم يجز هذا الاستناد، فلو كان الباري تعالى موجباً، لكان الحادث اليومي المستند إليه بواسطة، أو بغير واسطة قديماً. هذا خلف، فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق أيضاً. ولقائل أن يقول: ذلك البرهان البديع لا يتم أيضاً إلا بالطريق الأول. إذ لو جاز قدم ما سوى ذاته تعالى وصفاته، أو جاز تعاقب صفاته التي لا تتناهى، لم يلزم الأمر الرابع. أعني التخلف. عن المؤثر التام. أما على الأول، فلأنه جاز أن يكون ذلك

(١) السرمد في اللغة: الدائم الذي لا ينقطع، وفي التنزيل قال تعالى ﴿**قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة**﴾ (سورة القصص، آية ٧٢). والسرمدي هو المنسوب إلى السرمد، وهو ما لا أول له، ولا آخر وله طرفان، أحدهما دوام الوجود في الماضي، ويسمى أزلاً والآخر دوام الوجود في المستقبل ويسمى أبداً. وفرق بعضهم بين الزمان والدهر والسرمد، فقال: إن نسبة المتغير إلى المتغير هي الزمان، ونسبة المتغير إلى الثابت هي الدهر ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد. فالسرمد بهذا المعنى مرادف للأبد. أو للشيء الذي لا نهاية له.

القديم مختاراً كما مر. وأما على الثاني، فلجواز استناد الحادث إلى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى. وليس يلزم على شيء من هذين تخلف الأثر عن مؤثره الموجب التام، لأن مؤثره إما مختار، مع كون الباري تعالى موجباً. وإما غير تام في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى. (وأنت بعد إحاطتك بما تقدم) من المباحث (خليق بأن يسهل عليك ذلك) أي بيان الأمور المذكورة. أما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه وتعالى فيما مر من المسلك العام في حدوث العالم مطلقاً. أعني مسلك الإمكان، أو المسلك الخاص بالأجسام، مع نفي المجردات. وأما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات إلى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي[1].

(إحتج الحكماء) على إيجابه تعالى (بوجوه) كثيرة أقواها ما صرح به المصنف، وعبر عنه بقوله:

(**الأول**) لأنه الذي عليه يعولون، وبه يصولون. وتقريره أن يقال: لا يجوز أن يكون قادراً، إذ (تعلق القدرة) منه (بأحد الضدين) المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل معين، ولون مخصوص مثلاً دون ما عداه من الأشكال والألوان (إما لذاتها) بلا مرجح وداع (فيستغني الممكن عن المرجح) لأن نسبة ذات القدرة إلى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته (وأنه يسد باب إثبات الصانع) إذ يجوز حينئذٍ أن يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح. (وأيضاً يلزم قدم الأثر) لأن المؤثر حينئذٍ مستجمع لشرائط التأثير، لأن الواجب أزلي. وكذا قدرته، وتعلقها. فلا يجوز

---

(١) البرهان التطبيقي: هو أن تفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني وهلم جرا فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد، ومن الثانية، كان الناقص كالزائد وهو محال، وإن لم يكن فقد يوجد في الأولى ما لا يوجد في إزائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الأولى لأنها لاتزيد على الثانية إلا بقدر متناهٍ والزائد على المتناهي بقدر متناهٍ يكون متناهياً بالضرورة.

راجع التعريفات ص ٣٨.

تخلف الأثر عنه. وهو[١] باطل، لأن أثر القادر حادث اتفاقاً[٢] وخصوصاً على رأيكم. (وإما لا لذاتها فيحتاج) تعلقها به (إلى مرجح) من خارج[٣]. ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل. وإلا لزم الإيجاب، بل كان جائزاً هو وضده أيضاً، فيحتاج إلى مرجح آخر. (ويلزم التسلسل) في المرجحات.

(والجواب) نختار (أن تعلقها) بأحد المقدورين (إنما هو بذاتها) لا بأمر خارجي. وليس يحتاج تعلق إرادة المختار بأحد مقدوريه إلى داع (كما بيّنا في طريقي الهارب وقدحى العطشان. قولكم) أولاً (فيستغني الممكن عن المرجح. قلنا: لا يلزم من ترجح القادر لأحد مقدوريه) على الآخر (بلا مرجح) وداع (ترجح أحد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح) المؤثر فيه، إذ بينهما بون بعيد، كما أشار إليه بقوله: (وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر (بلا مرجح. أي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح. أي بلا مؤثر أصلاً مغايرة ظاهرة. ولا يلزم من صحته صحته)[٤] أي من صحة الأول صحة الثاني. ألا يرى أن بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف. ولذلك لم يذهب إلى صحته أحد من العقلاء. ولا يشهد كذلك بامتناع الأول. ومن ثمة ترى جمعاً يجوزونه (وربما) يختار أن تعلقها لا لذاتها و (يقال: الفعل مع الداعي أولى بالوقوع، ولا ينتهي إلى الوجوب) فلا يلزم الإيجاب، ولا يحتاج أيضاً إلى مرجح آخر ليتسلسل (وقد عرفت ضعفه) بما مر من أن الأولوية التي لم تنته إلى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر (قولكم) ثانياً (يلزم قدم الأثر. قلنا: ممنوع. وإنما يلزم) ذلك (في الموجب الذي إذا اقتضى شيئاً لذاته اقتضاءً دائماً، إذ نسبته إلى

---

(١) في (ب) وهذا بدلاً من (هو).

(٢) سقط من (ب) لفظ (اتفاقاً).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (عنها).

(٤) قال رحمه الله ولقائل أن يقول المآل في الصورتين واحد، إذ نقول اتصاف الفاعل بأحد الترجيحين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فإن قيل المرجح هو إرادة أحدهما دون الآخر قلنا فإذا انتقل الكلام إلى الإرادتين وحينئذٍ يلزم الترجيح بلا مرجح وقد أشرنا إلى أن المخلص التزام التسلسل في التعلقات فلا تغفل.

الأزمنة سواء. وأما القادر) الذي هو مؤثر تام (فيجوز أن تتعلق قدرته بالإيجاد في ذلك الوقت) الذي أوجد الحادث فيه (دون غيره) بلا سبب يخص ذلك الوقت. فإن ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار، والعلة الموجبة. ألا يرى أن كل أحد يفرق بين كون الإنسان مختاراً في قيامه وقعوده. وكون الحجر هابطاً بطبيعته. فلو توقف فعل المختار على مرجح، لم يبق بينه وبين الموجب فرق.

(فإن قيل): هذا وجه ثانٍ لهم في إثبات الإيجاب وتقريره أن يقال: عندكم إرادة الله وقدرته متعلقتان من الأزل إلى الأبد بترجح الحادث المعين وإيجاده في وقت معين. وأن التغير في صفاته محال، فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب، فهو موجب بالذات، لا فاعل بالاختيار. إلا أن المصنف أورده في صورة السؤال، فقال: (إذ كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الأزل) على هذا الوجه، وهو أن يوجد في وقت معين. فإنه يجب وجوده في ذلك الوقت. وحينئذٍ (فأي فرق) يكون (بين الموجب والمختار؟) (قلت: الفرق) بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر (أنه بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي إليه الطرفان. ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والإرادة به، لا وجوب ذاتي) كما في الموجب بالذات (ولا يمتنع عقلاً تعلق قدرته بالفعل بدلاً من الترك. وبالعكس). وأما الموجب فإنه يتعين تأثيره في أحدهما، ويمتنع في الآخر عقلاً. ويقرب[1] من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والإرادة الجازمة، والوقت والآلة والمصلحة، وزوال الموانع كلها توجب الفعل. وإلا أمكن أن يوجد معها تارة، ولا يوجد أخرى. وأنه ترجيح بلا مرجح. وإذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك، بل في أن شرائط التأثير في القادر سريعة التغير، لكنهم قالوا: ذلك التغير إنما يتصور إذا كانت شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه.

---

(١) ج: أي في جواب دليل الفلاسفة. والقائل: هو صاحب لباب الأربعين، فالضمير في لكنهم إلى الفلاسفة والمجيب المشار إليه بقوله: وأجيب عنه هو المتكلم.

وأما الذي يكون مبدأ لكل ما سواه[١]، فإن ذاته تمتنع عليه التغير. فكذا تأثيره في غيره لا يتغير أصلاً.

وأجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وإرادته وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق.

(فإن قيل): هذا وجه ثالث لهم. وهو أن يقال: (القدرة نسبتها إلى الوجود والعدم سواء) فإنها لو تعلقت بأحدهما، كانت إيجاباً، لا قدرة، (والعدم غير مقدور، لأنه لا يصلح أثراً) لكونه نفياً صرفاً، فلا يستند إلى شيء[٢]. وحينئذٍ لا يكون الوجود أيضاً مقدوراً، فلا قدرة أصلاً.

(قلنا: لا نسلم أن العدم غير مقدور، وأنه لا يصلح أثراً) فإن عدم المعلول مستند إلى عدم علته، كما أن وجوده مستند إلى وجودها. (وإن سلمناه) أي كون العدم لا يصلح أثراً (فالقادر من إن شاء فعل. وإن لم يشأ، لم يفعل. لا إن شاء فعل العدم) فإن العدم ليس أثراً مفعولاً للقادر كالوجود، بل معنى استناده إليه أنه لم تتعلق مشيئته بالفعل. فلم يوجد الفعل. وهذا أولى مما قيل هو الذي إن شاء أن يفعل، فعل. وإن شاء أن لا يفعل، لم يفعل، لأن استناد العدم إلى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود، فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً.

(فروع: على إثبات القدرة) كما هي (عندنا) أعني أن تكون صفة زائدة على الذات، قائمة بها:

(**الأول**: القدرة) القائمة بذاته تعالى (قديمة. وإلا كانت) حادثة، فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى. وقد مر بطلانه. وكانت أيضاً[٣] (واقعة) أي صادرة عن الذات (بالقدرة لما مر) في هذا المقصد من أن الحادث لا يستند إلى الموجب القديم إلا بتسلسل الحوادث. وهو باطل (و) إذا كانت واقعة بالقدرة

---

(١) في (ب) ما عداه بدلاً من (ما سواه).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (من ذلك).

(٣) سقط من (ب) لفظ (أيضاً).

(لزم التسلسل) لأن القدرة الأخرى حادثة أيضاً[١]، إذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى. فتستند إلى قدرة أخرى، فيلزم تسلسل القدرة إلى ما لا يتناهى[٢]. وهو أيضاً محال.

(**الثاني**: أنها صفة واحدة. وإلا لاستندت) تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع الأول (إلى الذات، إما بالقدرة أو بالإيجاب. وكلاهما باطل). (أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى القدرة) كما عرفت في مباحث القدم.

(وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء. فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض. فلو تعددت) القدر الصادرة عن الموجب (لزم ثبوت قدرة غير متناهية) لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح، كما ذهب إليه أبو سهل الصعلوكي[٣]. وهو باطل. لأن وجود ما لا يتناهى محال مطلقاً. وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الأعداد بما تقدم من أن عدم الأولوية في نفس الأمر ممنوع، وعندك: لا يفيد (و) يزداد ضعفه ههنا بأن (هذا مصير إلى أن الواحد الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد) ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات، إذ تأثير الذات فيها لا يمكن أن يكون بالقدرة والاختيار، كما نبهت عليه، بل يجب أن يكون بالإيجاب. فإذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالإيجاب، لم يصدر عنه صفة أخرى كذلك. وهو خلاف ما ذهب إليه مثبتو الصفات.

(**الثالث**: قدرته تعالى غير متناهية) أي ليست موصوفة بالتناهي[٤] (لا

---

(١) سقط من (ب) (لفظ (أيضاً).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (وهكذا).

(٣) لم نعثر على ترجمة له على كثرة البحث والتقصي. ولعله سهل بن محمد بن سليمان الصعلوكي النيسابوري أبو الطيب مفتي نيسابور وابن مفتيها له (الفوائد) جمعها من مسموعاته توفي عام ٣٨٧هـ.
راجع الفهرست لابن النديم ١: ٥٨ والوفيات ١: ٣١٨.

(٤) ج: إشارة إلى أن القضية السابقة سالبة لا معدولة فإن اللاتناهي بمعنى الكثرة الغير المتناهية فلا يتصف به أيضاً إلا الكم بالذات أو بالعرض.

ذاتاً. و) لا تعلقاً. (أما ذاتاً فلأن التناهي من خواص الكم (ولا كم ثمة)، إذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف، فيسلب عنها التناهي. (وأما تعلقاً فمعناه) أي معنى سلب التناهي عنه هو إثبات اللاتناهي له. ومعنى لا تناهيه (أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره) أي بما وراء ذلك الحد (وإن كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهياً، فتعلقاتها متناهية بالفعل) دائماً (غير متناهية بالقوة) دائماً (وهذه الأحكام) الثلاثة التفريعية (مطردة في الصفات كلها[١]، فلا نكررها. يعني أن كل واحدة من سائر الصفات قديمة، وغير متعددة، وغير متناهية. فصفة العلم قديمة وواحدة، وغير متناهية ذاتاً، بمعنى سلب التناهي. وغير متناهية تعلقاً بمعنى إثبات اللاتناهي في تعلقها بالفعل والإرادة أيضاً، كذلك، لكن تعلقها غير متناهٍ بالقوة كما في القدرة. وعلى هذا فقس. واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الأحكام المتفرعة، فلا حاجة إلى التكرار.

(تنبيه: القدرة[٢] صفة زائدة) على الذات (لما بيّناه) من إثبات زيادة الصفات على وجه عام. (وقد تحتج المعتزلة على نفيه بوجهين):

(**الأول**: القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الأجسام، والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة. ولا مشترك) بينها (سوى كونها قدرة، فلو كان لله تعالى قدرة، لم تصلح لخلق الأجسام) لأن علة عدم الصلاحية موجودة فيها أيضاً.

(والجواب: أن التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم) فإن القبح حكم واحد، وقد عللتموه تارة بكون الشيء ظلماً، وأخرى بكونه جهلاً إلى غير ذلك. وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد، ثم) نقول (لم لا يجوز اشتراك

---

(١) ليس في (ب) لفظ (كلها).

(٢) القدرة في الاصطلاح صفة الإرادة، وقد نفى جهم بن صفوان كل قدرة عن الإنسان، وقال: لا قدرة له أصلاً وهذا غلو في الجبر. أما المعتزلة فيقررون وجود القدرة، ويقولون إنها صفة يتأتى معها الفعل بدلاً من الترك، والترك بدلاً من الفعل أما الرازي فإنه يطلق القدرة على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال الحيوانية المختلفة أو على القوة الجامعة لشرائط التأثير.

القدرة الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة) تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها، فلا يتعدى الحكم إلى القديمة (وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود). أي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها.

(**الثاني**: القدرة في الشاهد مختلفة) اختلافاً ظاهراً (ففي الغائب إن كانت) القدرة (مثلها) أي مثل إحدى القدرة التي في الشاهد (لم تصلح) قدرة الغائب (لخلق الأجسام) كنظيرتها. (وإلا لم تكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها لبعض، فلم تصلح لذلك) أيضاً.

(والجواب منع أن مخالفتها للقدرة الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر.

(**البحث الثاني**: في أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات) أي جميعها (والدليل عليه أن المقتضي للقدرة) هو (الذات) لوجوب استناد صفاته إلى ذاته (والمصحح للمقدورية) هو (الإمكان) لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية (ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السوية) وإذا ثبتت قدرته على بعضها تثبت على كلها. (وهذا) الاستدلال (بناءً على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم[1] ليس بشيء. وإنما هو نفي محض، ولا امتياز فيه) أصلاً (ولا تخصيص) قطعاً. فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه (خلافاً للمعتزلة .و) من أن المعدوم (لا مادة له ولا صورة، خلافاً للحكماء. وإلا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته) تعالى (دون بعض كما يقوله الخصم) فعلى قاعدة الاعتزال، جاز أن تكون خصوصية

(١) العدم عند «هيجل» مساوٍ لمعنى الوجود، أما عند الفلاسفة الوجوديين فإن العلاقة بين هذين المعنيين مختلفة مثال ذلك قول (ياسبر) إن العدم عنوان الوجود وقول (هيدجر) إن العدم يتجلى على هيئة حضور تارة وعلى هيئة غياب أخرى. وقول (سارتر) إن العدم متأخر على الوجود، وهو يتبعه دائماً. وللعدم عند (كانت) عدة معانٍ فهو يطلق على كل تصور أجوف، ويطلق على غياب إحدى الكيفيات المحددة. ويطلق على صورة الحدس التي ليس لها جوهر يسمح بتمثل هذه الصورة.

بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به. وعلى قانون الحكمة جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر. وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على سواء.

قيل: ولا بد أيضاً من تجانس الأجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الأعراض لإرادة الفاعل المختار، إذ مع تخالفها جاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها، فلا قدرة على إيجاد بعض آخر منها.

(واعلم أن المخالفين في هذا الأصل) أعني عموم قدرته تعالى الممكنات كلها (وهو أعظم الأصول فرق) متعددة كما سيتلى عليك:

(**الأولى**: الفلاسفة) الإلهيون، فإنهم (قالوا: إنه) تعالى (واحد حقيقي، فلا يصدر عنه أثران. والصادر عنه) ابتداء هو (العقل الأول. والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه) من قبل.

(والجواب منع قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد) وما تمسكوا به في إثباته فقد زيفناه.

الفرقة (الثانية: المنجمون. ومنهم الصابئية[1]. قالوا: الكواكب) المتحركة بحركات الأفلاك (هي المدبرات أمراً) في عالمنا هذا (للدوران الحوادث السفلية) والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجوداً وعدماً (مع مواضعها) أي مواضع الكواكب (في البروج وأوضاعها بعضها إلى بعض. وإلى السفليات وأظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول) الأربعة. وما يتجدد فيها من الحر والبرد، والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس، وبعدها عنه، وتواسطها فيما بينهما (وتأثير الطوالع) في المواليد بالسعادة والنحوسة.

(والجواب أن الدوران لا يفيد العلية سيما إذا تحقق التخلف) كما في

---

(١) راجع ما كتبه عنهم صاحب كتاب الملل والنحل ٢: ١٠٨ وما بعدها، والتبصير في الدين ص ١٥٠.

توأمين أحدهما في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة. ولا يمكن أن يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة، لأن التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الأحكام عندهم باتفاق فيما بينهم (و) سيما (إذ قام البرهان على نقيضه) فإن البراهين العقلية والنقلية شاهدة بأن لا مؤثر في الوجود إلا الله (كيف ونقول لهم) ما أثبتموه من الأحكام لا يستتب لكم على قواعدكم، لأنكم (قد ادعيتم أن الأفلاك بسيطة، فأجزاؤها متساوية) في الماهية (فلا يمكن) حينئذ (جعل درجة حارة أو نيرة، أو نهارية .و) جعل درجة (أخرى باردة أو مظلمة، أو ليلية إلا تحكماً بحتاً) وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتاً لكواكب، وبعضها بيتاً لكواكب أُخر. وفي جعل بعض الدرج شرفاً، وبعضها وبالاً... إلى غير ذلك من الأمور التي تدعونها، فإنها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة (ثم نردد ونقول: إن الفلك) إن كان بسيطاً، فقد بطلت الأحكام التي تزعمونها[1] لما ذكرناه. وإلا بطل علم الهيئة. إذ مبناه أن الفلك (بسيط[2]، فحركاته بسيطة) متشابهة في أنفسها (فالحركات المختلفة) والمشاهدة والمرصودة منها (تقتضي محركات مختلفة) على أوضاع متفاوتة، تكون حركة كل منها وحدها متشابهة، غير مختلفة، ويلزم منها حركات متخالفة (كما عرفت. وإذا بطلت) الهيئة، بطلت (الأحكام) النجومية (لأنها مبنية عليها على الهيئات المتخيلة لهم. وإلا فلا أوج ولا حضيض، ولا وقوف ولا رجوع. فكيف يثبت لها أحكام) مترتبة عليها (لا يقال: الأفلاك وإن كانت بسيطة) متساوية الأجزاء في الماهية (فالبروج مكوكبة) بالثوابت المتخالفة في الطبائع. (والعبرة) في تلك الأحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة، بل (بقرب كواكبها الثابتة) من السيارات (وبعدها) عنها (ومسامتتها وعدمها). فمدار الأحكام المختلفة على اختلاف أوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج. (لأنَّا نقول: البروج .كما علمت. تعتبر من الفلك الأطلس الذي لا كوكب فيه على

---

(١) في (ب) تقولتموها بدلاً من (تزعمونها).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (فتكون).

رأيهم) وإن أمكن أن يقال: فيه كواكب صغار غير مرئية، فتختلف آثار السيَّارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب، لكن لم يقل به أحد منهم.

فإن قلت: البروج المعتبرة فيه وإن كانت خالية عن الكواكب، إلا أنها تسامتها كواكب متخالفة[1] الطبائع وهذا القدر كافٍ[2] لاختلاف الأحكام والآثار.

قلت: تلك الكواكب تزول عن المسامتة[3] بالحركة البطيئة، فيلزم أن تنتقل الأحوال من برج إلى آخر، وهو باطل عندكم (ثم) أنَّا نقول: (اختصاص كل كوكب بجزء) معين من أجزاء الفلك (يبطل بساطة الأفلاك) إذ لو كانت بسيطة، لزم الترجيح بلا مرجح. وعلى هذا (فيعود الإشكال) أعني بطلان الهيئة المتخيلة، وما يترتب عليه من بطلان الأحكام.

الفرقة (الثالثة: الثنوية[4]. ومنهم المجوس) فإنهم (قالوا: إنه تعالى لا يقدر على الشر. وإلا لكان خيراً شريراً معاً) فلذلك أثبتوا إلهين كما مر تفصيله.

(والجواب: أنَّا نلتزم التالي) فإنه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها. (وإنما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير) مع كونه خالقاً لهما (لأحد الأمرين: إما لأنه يوهم أن يكون الشر غالباً في فعله كما يقال: فلان شرير. أي ذلك مقتضى نحيزته) أي طبيعته. (والغالب على هجيراه) أي دأبه وعادته. (وإما لعدم التوقيف) من الشرع (وأسماء الله تعالى توقيفية).

---

(١) في (ب) بزيادة حرف (في).

(٢) في (ب) بزيادة حرف (عندنا).

(٣) المسامتة والسمت هو (الهيئة).

(٤) الثنوية: مذهب قديم شاع خاصة في بلاد فارس قبل المسيحية وبعدها وانتسبت إليه فرق تحمل أسماء أصحابها أقدمها الزرادشتية نسبة إلى زرادشت وكان يمثل النور والظلمة (يزدان وأهرمن) ومنها الديصانية نسبة إلى ديصان، والمانوية نسبة إلى ماني، ثم المزدكية نسبة إلى مزدك، ومن الثنوية الطائفة المرقونية التي حاولت أن تمزج بينها وبين المسيحية. راجع القاموس الإسلامي ١: ٥٤٣.

الفرقة (الرابعة: النَّظام[١] ومتبعوه. قالوا: لا يقدر على) الفعل (القبيح، لأنه مع العلم بقبحه سفه، ودونه جهل، وكلاهما نقص) يجب تنزيهه تعالى عنه.

(والجواب: أنه لا قبيح بالنسبة إليه. فإن الكل ملكه) فله أن يتصرف فيه على أي وجه أراد. (وإن سلم) قبح الفعل بالقياس إليه (فغايته عدم الفعل لوجود الصارف) عنه، وهو القبح. (وذلك لا ينفي القدرة) عليه.

الفرقة (الخامسة): أبو القاسم (البلخي، ومتابعوه. قالوا: لا يقدر على مثل فعل العبد، لأنه إما طاعة) مشتملة على مصلحة (أو معصية) مشتملة على مفسدة. (أو سفه) خالٍ عنهما، أو مشتمل على متساويين منهما. والكل محال منه تعالى.

(والجواب: إنها) أي ما ذكرتموه من صفات الأفعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا)، وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا. (وأما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات) فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجرداً عنها. فإن الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية. ولما كان لقائل أن يقول: ما صدر عنه من أمثال أفعالنا إما أن يشتمل على مصلحة، أو مفسدة، أو يخلو عنهما، وعلى التقادير يكون متصفاً بشيء من الاعتبارات المذكورة، أجاب عنه بقوله: (وهو) أي ذلك المثل الصادر عنه (خالٍ عن الغرض كسائر أفعاله) المنزهة عن الأغراض، فلا يتجه أن يقال: هناك مصلحة أو مفسدة. (ولا يلزم) من عدم ثبوت الغرض (العبث) إنما يلزم ذلك إذا كان الفعل ممن شأنه أن يتبع فعله الغرض، لا ممن تعالى عن ذلك.

---

(١) هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري أبو إسحاق النَّظام من أئمة المعتزلة. قال الجاحظ والأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له. فإن صح ذلك فأبو إسحاق من أولئك تبحر في علوم الفلسفة، واطلع على أكثر ما كتبه رجالها. صاحب فرقة تسمى (النظامية) نسبة إليه. في لسان الميزان أنه متهم بالزندقة. وكان شاعراً أديباً ولمحمد عبد الهادي أبي ريدة كتاب (إبراهيم بن سيار النظام) توفي عام ٢٣١هـ.

راجع اللباب ٣: ٢٣٠ وخطط المقريزي ١:٣٤٦، والنجوم الزاهرة ٢: ٢٣٤.

الفرقة (السادسة: الجبائية[1]) قالوا: لا يقدر على عين فعل العبد، بدليل التمانع. وهو أنه لو أراد الله تعالى فعلاً) من أفعال العبد يوجد فيه (وأراد العبد عدمه) منه، لزم (إما وقوعهما، فيجتمع النقيضان، أو لا وقوعهما، فيرتفع النقيضان. أو وقوع أحدهما، فلا قدرة للآخر) على مراده. والمقدر خلافه. (لا يقال: يقع مقدور الله، لأن قدرته أعم) من قدرة العبد، فلا يتصور بينهما مقاومة، كما يتصور في قدرتي إلهين، (لأنَّا نقول: معنى كون قدرته أعم تعلقها بغير هذا المقدور، ولا أثر له في هذا المقدور. فهما في هذا المقدور سواء) فيتقاومان فيه.

(والجواب: إنه مبني على تأثير القدرة الحادثة. وقد بيّنا بطلانه، فراجع ما تقدم). وعلى تقدير تأثيرها، فتساويهما في هذا المقدور ممنوع، بل الله تعالى أقدر عليه من العبد، فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه. ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية. نعم، يثبت فيه نوع عجز، وذلك ينافي الألوهية دون العبدية.

المقصد الثالث

المتن:

في علمه تعالى، وفيه بحثان:

البحث الأول: في إثباته. وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء. وإنما نفاه شرذمة لا يُعبأ بهم، وسنذكره. لكن المسلك مختلف. أما المتكلمون فلهم مسلكان:

الأول: أن فعله تعالى متقن. وكل من فعله متقن فهو عالم. أما الأول، فظاهر لمن نظر في الآفاق والأنفس، وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات، سيما في الحيوانات، وما هديت إليه من مصالحها، وأعطيت من الآلات المناسبة

---

(١) سبق الحديث عن هذه الفرقة وراجع الفرق بين الفرق ١٨٣ والتبصير في الدين ٥٢ والملل والنحل ١: ٧٨.

لها. ويعين على ذلك علم التشريح[١]، ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات. وأما الثاني فضروري. وينبه عليه أن من رأى خطاً حسناً يتضمن ألفاظاً عذبة رشيقة تدل على معانٍ دقيقة مؤنقة، علم بالضرورة أن كاتبه عالم. وكذلك من سمع خطاباً منتظماً مناسباً للمقام من شخص يضطر إلى أن يجزم بأنه عالم.

فإن قيل: المتقن إن أردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه، فممنوع. إذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته إلا ويشتمل على مفسدة ما. ويمكن تصوره على وجه أكمل، أو الموافق من بعض الوجوه فلا يدل على العلم، أو أمراً ثالثاً فبينه لنا. وكيف وأنه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة بلا فرجار ومسطر؟ واختيارها للمسدس، لأنه أوسع من المربع. ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات، وما سواها. وهذا لا يعرفه إلا الحذاق من أهل الهندسة وكذلك العنكبوت[٢] تنسج تلك البيوت بلا آلة، مع أنه لا علم لهما.

والجواب: عن الأول: أن المراد ما نشاهده من الصنيع الغريب، والترتيب العجيب. وتوضيحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب. إذ لا

---

(١) التشريح علم به تعرف جميع أجزاء جسم الإنسان وارتباطها بعضها ببعض. وأقدم ما عرف من علم التشريح ما ورد منه في كتاب (أبور فيدا) وهو الكتاب المقدس للهنود وتاريخه يصعد إلى نحو ثلاثة آلاف سنة فقد جاء فيه تفصيل عن أجزاء جسم الإنسان. ويظهر أن أول من شرح الجثث الآدمية هما (ابرزابسترات وهروفيل) من علماء مدرسة الإسكندرية بعد أبقراط بنحو مائتي سنة وقد صرح (سلس) و(تيرتوليان) بأن هذين العالمين لم يتأخرا عن تشريح الأحياء أيضاً. أما أرسطو فلم يشرح جسداً قط ولكنه كتب في تشريح المقابلة وهو يعتبر مؤسسه.

راجع دائرة معارف القرن العشرين ٥: ٣٧٤، ٣٧٥.

(٢) العنكبوت: حشرة معروفة ذكورها أصغر أجساداً من إناثها، وهي أكالة اللحم فإذا انقضت على فريستها نفثت فيها سماً يقف حركاتها فلا تستطيع الدفاع عن نفسها. وهي تبيض بيوضاً تخرج منه صغارها بشكلها النهائي أي أنها لا تتشكل في أطوار متعاقبة كبعض الحشرات.

راجع دائرة معارف القرن العشرين ٦: ٧٧٢.

يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه. أو يتكلم بأفصح منه، لم يدل على علم. وعن الثاني: أنَّا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله، لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علماً بذلك الفعل الصادر عنهما، أو يلهمهما حالاً فحالاً مما هو مبدأ لذلك.

الثاني: أنه تعالى قادر، لما مر. وكل قادر فهو عالم. لا يقال: قد يصدر عن النائم والغافل فعل قليل اتفاقاً. وإذا جاز ذلك، جاز صدور الكثير عنه، لأن حكم الشيء حكم مثله. لأنَّا نقول: لا نسلم الملازمة، إذ الضرورة فارقة. وأما الحكماء فلهم أيضاً مسلكان:

الأول: إنه مجرد. وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات. وقد برهنا على المقدمتين.

الثاني: إنه تعالى يعقل ذاته. وإذا عقل ذاته، عقل ما عداه.

أما الأول، فلأن التعقل حضور الماهية المجردة للشيء المجرد. وهو حاصل في شأنه.

وأما الثاني، فلأنه مبدأ لما سواه. والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول.

ويرد على الأول، منع الكبرى. وبرهانه قد مر ضعفه. وعلى الثاني أنَّا لا نسلم أن التعقل ما ذكرتم. وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان، إذ غايته أنهم يعنون بالتعقل ذلك. ولكن من أين لهم أن الحالة التي نجدها من أنفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك؟ لا بد له من دليل سلمناه. لكن، لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير؟ سلمنا، لكن لا نسلم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. وإلا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة. نعم يلزم ذلك إذا علم الشيء، وعلم أنه علة له، وأنه موجود. وأنه يلزم من وجود العلة وجود المعلول. فلم قلتم: إن ذلك حاصل له؟

تنبيه: مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات[1]. لأن الجزئيات

---

(١) راجع المنقذ من الضلال للإمام الغزالي ص ١٢١ تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود. ومقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة للإمام الغزالي، وتهافت التهافت لابن رشد.

صادرة عنه على صفة الاتقان، ومقدورة له. وأما مسلكا الحكماء فلا يوجبان إلا علماً كلياً. لأن ما علم بماهيته أو بعلته يعلم كلياً. فإن المعلوم ماهيته كذا، إما وحدها، أو مع كونها معللة بكذا. والماهية كلية. وكونها معللة بكذا كلي، وتقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية.

البحث الثاني: أن علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة. فهو أعم من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات لمثل ما مر في القدرة. وهو أن الموجب للعلم ذاته. والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها. ونسبة الذات إلى الكل سواء. والمخالف في هذا الأصل فرق:

الأولى: من قال: إنه لا يعلم نفسه، لأن العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين. ونسبة الشيء إلى نفسه محال.

والجواب: منع كون العلم نسبة، بل هو صفة ذات نسبة. ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة،. سلمناه لكن لا نسلم أن الشيء لا ينسب إلى ذاته نسبة علمية. وكيف لا وأحدنا يعلم نفسه؟ لا يقال: ذلك لتركيب في أنفسنا، بوجه من الوجوه. وكلامنا في الواحد الحقيقي، لأنَّا نقول: أحدنا لو كان له نسبة إلى كل جزء منه، فقد حصل المطلوب. وإلا فلا يعلم إلا أحد جزئيه، فيكون العالم غير المعلوم، فلا يعلم نفسه.

الثانية: من قال: إنه لا يعلم شيئاً أصلاً. وإلا علم نفسه، إذ يعلم على تقدير كونه عالماً بشيء أنه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه. وقد بيَّنا امتناعه. لا يقال: لا نسلم أن من علم شيئاً علم أنه عالم به. وإلا لزم من العلم بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية. لأنَّا نقول: المدعي لزوم إمكان علمه به. فإن من علم شيئاً، أمكنه أن يعلم أنه عالم به بالضرورة. وإلا جاز أن يكون أحدنا عالماً بالمجسطي والمخروطات ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به. وإن التفت إلى ذلك وبالغ في الاجتهاد، وذلك سفسطة[1].

---

(١) سفسطة: عند الفلاسفة هي الحكمة المموهة، وعند المنطقيين: هي القياس المركب من=

والجواب: أنه إن امتنع منه تعالى علمه بنفسه، منعنا الملازمة، وقلنا: الضرورة فيمن يمكنه العلم بنفسه، وإن أمكن له، منعنا بطلان التالي. وأيضاً فقد مر بطلان ما ذكروه في أنه لا يعلم نفسه(١).

الثالثة: من قال: أنه لا يعلم غيره. لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره. وإلا فمن علم شيئاً. علم جميع الأشياء. فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم، فيكون في ذاته كثرة غير متناهية.

والجواب: إنه كثرة في الإضافات. والعلم واحد. وذلك لا يمتنع.

الرابعة:من قال: إنه لا يعقل غير المتناهي، إذا المعقول متميز عن غيره. وغير المتناهي غير متميز عن غيره. وإلا لكان له حد به يتميز عن الغير. فليس غير متناهٍ. هذا خلف.

والجواب من وجهين:

الأول: إنه معقول من حيث أنه غير متناهٍ. وفيه نظر، لأن ذلك أمر واحد عارض لغير المتناهي. وهو غير ما صدق عليه أنه غير متناهٍ. والنزاع إنما وقع فيه.

وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلاً، لا إجمالاً.

الثاني: المعقول كل واحد واحد. وأنه متميز عن غيره. ولا يضر عدم تميز الكل. والحق أنَّا نقول: لا نسلم أن المتميز له حد ونهاية. وإنما يكون كذلك أن لو كان تعقله بتميزه بالحد والنهاية. وأنه ممنوع.

= الوهميين، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته كقولنا: الجوهر موجود في الذهن وكل موجود في الذهن عرض، ينتج أن الجوهر عرض. وتطلق السفسطة أيضاً على القياس الذي تكون مقدماته صحيحة ونتائجه كاذبة لا ينخدع بها أحد.

(١) كذبت الفلاسفة وكذب علماء الكلام وصدق الله في قوله **(ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)** (سورة الملك آية رقم ١٤) . وصدق ربي في قوله **(كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا)** (سورة الكهف آية رقم ٥).

الخامسة: من قال: لا يعلم الجزئيات المتغيرة. وإلا فإذا علم أن زيداً في الدار الآن، ثم خرج زيد، فإما أن يزول ذلك العلم، ويعلم أنه ليس في الدار، أو يبقى ذلك العلم بحاله. والأول يوجب التغير، والثاني الجهل[١].

والجواب منع لزوم التغير فيه، بل في الإضافات. وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة بأن العلم بأنه وجد وسيوجد واحد. فإن من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً، فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن. وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر لطريان الغفلة عن الأول. والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة، فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد. وهذا مأخوذ من قول الحكماء: علمه تعالى ليس زمانياً، فلا يكون ثمة حال وماضٍ ومستقبل. إذ الحال معناه زمان حكمي هذا. والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا. والمستقبل زمان بعد زمان حكمي هذا. فمن كان علمه أزلياً محيطاً بالزمان لا يتصور في حقه حال. ولا ماضٍ، ولا مستقبل. وقد أنكر أبو الحسين البصري[٢] ذلك. واحتج عليه بوجوه:

الأول: حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع. فالعلم به غير العلم به. لأن اختلاف المتعلقين يستدعي اختلاف العلم بهما.

الثاني: أن شرط العلم بأنه وقع الوقوع، وشرط العلم بأنه سيقع عدم الوقوع. فلو كانا واحداً، لم يختلف شرطهما. وقد يعبر عنه بأن من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً، وجلس إلى مجيء الغد في بيت مظلم، فلم يعلم دخول غد، لم يعلم أنه دخل البلد. نعم لو انضم إليه العلم بدخول غد، علم ذلك.

---

(١) كذبت الفلاسفة وهؤلاء المفترون وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿**وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين**﴾ سورة الأنعام آية ٥٩.

(٢) أبو الحسين بن علي الطيب البصري المتكلم على مذهب المعتزلة وهو أحد أئمتهم الأعلام: كان جيد الكلام، مليح العبارة غزير المادة، إمام وقته له التصانيف الفائقة في أصول الفقه منها (المعتمد) ومنه أخذ فخر الدين الرازي كتاب (المحصل) وله (تصفح الأدلة) في مجلدين و (غرر الأدلة) في مجلد كبير وشرح الأصول الخمسة. سكن بغداد وتوفي بها سنة ست وثلاثين وأربعمائة.
راجع وفيات الأعيان ٣: ٤٠١ الترجمة ٥٨١.

الثالث: يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع وبالعكس. وغير المعلوم غير المعلوم. وقد يعبر عن هذا بأن قبل الوقوع اعتقاد أنه سيقع علم، واعتقاد أنه وقع جهل. وبعد الوقوع بالعكس، فتغايرا.

السادسة: من قال: لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل لا السلب الكلي، إذ لو علم كل شيء، فإذاً علم شيئاً علم علمه به، وكذا علم علمه بعلمه، ويلزم التسلسل.

والجواب: إنه تسلسل في الإضافات، وأنه غير ممتنع. كيف وأنه قد يكون بعلمه نفس علمه؟ كما ذهب إليه الإمام والقاضي.

تنبيه: العلم صفة زائدة لما مر. وأنكره المعتزلة لوجوه:

الأول: لو كان له تعالى علم، فإذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به، فقد تعلقا به من وجه واحد. فيلزم تماثلهما، ويلزم قدمهما أو حدوثهما.

فإن قيل: هذا لازم عليكم في العالمية، فما هو جوابكم فهو جوابنا.

قلنا: عالميته تعالى تعلق الذات، وعالميتنا تعلق العلم، فليسا من وجه واحد.

والجواب أنه لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق التماثل، إذ المختلفات تشترك في لازم واحد.

فإن قيل: فبم يعرف تماثل العلوم؟

قلنا: إن كان طريق آخر، فذلك. وإلا توقف، سلمنا التماثل. لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث كما في الوجود.

الثاني: إنه تعالى عالم بما لا نهاية له، فيلزم علوم غير متناهية.

والجواب أن التعدد في التعلقات وهي إضافية.

الثالث: يلزم علمه بعلمه. وتتسلسل.

والجواب: أنه في الإضافات.

الرابع: لو كان ذا علم لكان فوقه عليم. واللازم باطل اتفاقاً. بيان الملازمة قوله تعالى: ﴿**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**﴾(١).

والجواب: المعارضة بقوله: ﴿**وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ**﴾(٢)، ﴿**وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ**﴾(٣) ﴿**إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ**﴾(٤)، كيف وأنه لفظي يقبل التخصيص؟.

الشرح:

(**المقصد الثالث**: في علمه تعالى. وفيه بحثان):

(**البحث الأول**: في إثباته. وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء. وإنما نفاه شرذمة) من قدماء الفلاسفة (لا يعبأ بهم، وسنذكره. لكن المسلك) في إثبات كونه تعالى عالماً (مختلف. أما المتكلمون، فلهم مسلكان):

(**الأول**:أن فعله تعالى متقن) أي محكم خال عن وجوه الخلل، ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة (وكل من فعله متقن فهو عالم. أما الأول) أعني اتقان فعله (فظاهر لمن نظر في الآفاق والأنفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما) إذا تأمل (في الحيوانات، وما هديت إليه من مصالحها، وأعطيت من الآلات المناسبة لها، ويعين على ذلك علم التشريح، ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات).

(**وأما الثاني**) وهو أن من كان فعله متقناً، كان عالماً (فضروري. وينبه عليه أن من رأى خطاً حسناً يتضمن ألفاظاً عذبة رشيقة تدل على معانٍ دقيقة مؤنقة، علم بالضرورة أن كاتبه عالم(٥). وكذلك من سمع خطاباً منتظماً مناسباً للمقام من شخص يضطر إلى أن يجزم بأنه عالم).

---

(١) سورة يوسف آية ٧٦.
(٢) سورة فاطر آية ١١.
(٣) سورة البقرة آية ٢٥٥.
(٤) سورة لقمان آية ٣٤.
(٥) ج: الكتابة يقال في عرف الأدباء لإنشاء النثر كما أن الشعر يقال لإنشاء النظم، والظاهر أنه المراد ههنا لا الخط.

(فإن قيل: المتقن إن أردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع) إن فعله تعالى متقن (إذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته إلا ويشتمل على مفسدة ما) ويتضمن خللاً (ويمكن تصوره على وجه أكمل) مما هو عليه (أو الموافق) للمصلحة (من بعض الوجوه، فلا يدل على العلم) إذ ما من أثر إلا ويمكن أن ينتفع به منتفع، سواء كان مؤثراً عالماً، أو لا، كإحراق النار وتبريد الماء (أو أمراً ثالثاً، فبيّنه لنا) ما هو (وكيف) يدل على علم الفاعل (و) نقول أيضاً (أنه) أي دليلك على إثبات علمه (منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة) المتساوية (بلا فرجار ومسطر. واختيارها للمسدس، لأنه أوسع من) المثلث. و (المربع) والمخمس (ولا يقع بينها) أي بين المسدسات (فرج، كما) يقع (بين المدورات وما سواها) من المضلعات (وهذا) الذي ذكرناه[1] (لا يعرفه إلا الحذاق من أهل الهندسة. وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت) وتجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي (بلا آلة، مع أنه لا علم لهما) بما يصدر عنهما. وما يتضمنه من الحكم.

(والجواب عن الأول· أن المراد) بالمتقن (ما نشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب) الذي تتحير فيه العقول[2]. ولا تهتدي إلى كمال ما فيه من المصالح والمنافع. ولا شك في دلالته على علم الصانع (وتوضيحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب. إذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن[3] كل خلل) واشتماله على كل كمال (حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه، أو يتكلم بأفصح منه، لم يدل على علم. و) الجواب (عن الثاني: أنّا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله، لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علماً بذلك الفعل الصادر عنهما، أو يلهمهما حالاً فحالاً ما هو مبدأ لذلك) الفعل الصادر منهما.

(**المسلك الثاني**: إنه تعالى قادر لما مر. وكل قادر فهو عالم) لأن

---

(١) في (ب) ذكر بدلاً من (ذكرناه).
(٢) في (ب) تتحير العقول فيه.
(٣) في (ب) من بدلاً من (عن).

القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار. ولا يتصور ذلك إلا مع العلم. (لا يقال): كون كل قادر عالماً ممنوع، إذ (قد يصدر عن النائم والغافل) مع كونهما قادرين عند المعتزلة، وكثير من الأشاعرة (فعل قليل) متقن (اتفاقاً. وإذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه، لأن حكم الشيء حكم مثله) ولا عبرة بالقلة والكثرة (لأنَّا نقول: لا نسلم الملازمة. إذاً الضرورة فارقة) فإنها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم. ولا تجوز صدور كثير عنه. وأما من جعل النوم ضداً للقدرة فالسؤال ساقط عنه (وأما الحكماء فلهم) في إثبات علمه تعالى (أيضاً مسلكان):

(**المسلك الأول**: إنه مجرد)[1] أي ليس جسماً، ولا جسمانياً، كما مر في التنزيهات (وكل مجرد، فهو عاقل لجميع الكليات. وقد برهنا) فيما سلف (على المقدمتين).

(**المسلك الثاني**: إنه تعالى يعقل ذاته، وإذا عقل ذاته، عقل ما عداه. أما الأول، فلأن التعقل حضور الماهية المجردة) عن العلائق المادية (للشيء المجرد) القائم بذاته (وهو حاصل في شأنه) لأن ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته، فيكون عالماً بذاته. (وأما الثاني: فلأنه مبدأ لما سواه) أي لجميعه إما بواسطة أو بدونها (والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيكون عالماً بذاته، وبجميع معلولاته. (ويرد على) المسلك (الأول: منع الكبرى) القائلة بأن كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية. (وبرهانه) الذي تمسكوا به (قد مر ضعفه. و) يرد (على) المسلك (الثاني: أنَّا لا نسلم أن التعقل ما ذكرتم. وتعريفه بذلك

---

(١) قال ابن سينا: كون الصورة مجردة إما أن تكون بتجريد العقل إياها، وإما أن تكون لأن تلك الصورة في نفسها مجردة عن المادة.
راجع الشفاء ١: ٣٥٨.
والمجرد عند الحكماء والمتكلمين هو الممكن الذي لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز، ويسمى مفارقاً. أو هو ما لا يكون محلاً لجوهر، ولا حالاً في جوهر آخر ولا مركباً منهما.
راجع تعريفات الجرجاني بتحقيقنا وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.

لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان. إذ غايته أنهم يعنون بالتعقل ذلك) المعنى الذي عرفوه به (ولكن من أين لهم أن الحالة التي نجدها من أنفسنا ونسميها العلم حقيقته ذلك) الذي ذكروه؟ (لا بد له من دليل، سلمناه) أي سلمنا أن حقيقة العلم ما ذكرتموه (لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير) بين الحاضر. وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالماً بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس، فإنها لا تدرك أنفسها مع كونها حاضرة عندها، غير غائبة عنها. (سلمناه) أي عدم اشتراط التغاير (لكن لا نسلم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. وإلا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) لأنه إذا علم الشيء، علم لازمه القريب الذي هو معلوله. وإذا علما معاً، علم البعيد أيضاً، لأنه معلولهما. (نعم، يلزم ذلك إذا علم الشيء) الذي هو علة (وعلم أنه علة له) أي للشيء الأخر الذي هو معلول. (و) علم (أنه موجود. و) علم (أنه يلزم من وجود العلة وجود المعلول) فحينئذٍ يعلم وجود المعلول قطعاً. لكن ما ذكرتم يدل على أنه عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده. ولا يدل على ثبوت العلم الآخر (فلم قلتم: إن ذلك) كله (حاصل له) حتى يتم مطلوبكم.

(تنبيه: مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات) كما يفيدان العلم بالكليات. وذلك (لأن الجزئيات) معلولة بالكليات (صادرة عنه[1] على صفة الاتقان، ومقدورة له) فيكون عالماً بهما معاً. (وأما مسلكا الحكماء فلا يوجبان إلا علماً كلياً، لأن ما علم بماهيته) المجردة كما استفيد من الأول (أو) علم (بعلته) كما استفيد من الثاني (يعلم) علماً (كلياً. فإن المعلول ماهيته كذا أما وحدها) كما في المسلك الأول (أو مع كونها معللة بكذا) كما في المسلك الثاني (والماهية كلية، وكونها معللة بكذا كلي) أيضاً

---

(١) ج: صدور الكليات عنه تعالى محل تردد إذ لا وجود لها في الخارج، ولا في الذهن عندنا، وأما كونها معللة في ضمن الأفراد فهو راجع إلى تعلل الأفراد كما أشار إليه في المقصد الثاني من بحث العلة والمعلول. وبهذا يظهر أن دلالة ثاني مسلكي الحكماء على علمه تعالى بالجزئيات أظهر من دلالته على علمه تعالى بالكليات.

(وتقييد الكلي بالكلي) مرات كثيرة (لا يفيد الجزئية) فضلاً عن تقييده به مرة واحدة. وههنا محل تأمل. فإنهم زعموا أن العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها[١] بوسط أو بغير وسط. وادعوا أيضاً انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية[٢]. فاعترض عليهم بعض المحققين وقال: إنهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا. فإن الجزئيات معلولة له كالكليات. فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها أيضاً. لكنهم التجأوا في دفعه إلى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب أرباب العلوم الظنية، فإنهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع إطرادها. وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية.

(**البحث الثاني**: إن علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة. فهو أعم من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات) وإنما قلنا: عمومه للمفهومات (لمثل ما مر في القدرة. وهو أن الموجب للعلم ذاته، والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها، ونسبة الذات إلى الكل سواء) فإذا كان عالماً ببعضها، كان عالماً بكلها. (والمخالف في هذا الأصل) أيضاً (فرق) ست:

(**الأولى**: من قال) من الدهرية[٣]: (إنه لا يعلم نفسه، لأن العلم نسبة.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (وسط).

(٢) ج: قد ذكرنا في مباحث العلم أن مذهب أبي علي ومتابعيه كون علم الله تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى وإن كان مخالفاً لقواعد الفلاسفة فالتغير في العلم تغير في الصفة الحقيقية عندهم، وجميع الصفات على هذا باعتبار خصوصيات العلم. وأما غيرهم فلا ينبغي أن يحمل كلامهم على الإلزام.

(٣) ج: المفهوم من سياق كلامه أن الدهرية يثبتون الواجب تعالى، وأما ما سيذكره في النبوات من أن الدهرية على اختلاف أصنافهم ينفون القادر المختار فكأنه محمول على نفي القدرة والاختيار وإن كان بعيداً عن المشهور. ونقول: إن الدهرية لا يعترفون بوجود الله تعالى وينكرون البعث: قال تعالى يحكي قولتهم: **﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾** سورة الجاثية آية ٢٤.

والنسبة لاتكون إلا بين شيئين) متغايرين هما طرفاها بالضرورة (ونسبة الشيء إلى نفسه محال) إذ لا تغاير هناك.

(والجواب: منع كون العلم نسبة) محضة (بل هو صفة) حقيقة (ذات نسبة) إلى المعلوم (ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة) فإن قيل: تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم، فلا يجوز أن يكونا متحدين. قلنا: هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم، ونسبة أخرى بينها وبين العالم. وهما ممكنتان، كما عرفت. وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الأولى من هاتين المذكورتين، اعتبرت بالعرض فيما بينهما، فلا إشكال (سلمناه) أي كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه (لكن لا نسلم أن الشيء لا ينسب إلى ذاته نسبة علمية) فإن التغاير الاعتباري كافٍ لتحقق هذه النسبة. (وكيف لا) يكون كذلك (وأحدنا يعلم نفسه) مع عدم التغاير بالذات. (لا يقال: ذلك) أي علمنا بذواتنا جائز (لتركيب في أنفسنا بوجه من الوجوه) أي سواء كان تركيباً خارجياً أو ذهنياً. (وكلامنا في الواحد الحقيقي) الذي لا تكثر فيه أصلاً، فلو كان عالماً بذاته، لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعاً، بخلاف المركب، إذ فيه كثرة يمكن أن يتصور بينها نسبة، فلا يتجه النقض به، (لأنّا نقول: أحدنا) على تقدير علمه بنفسه (لو كان له نسبة إلى كل جزئية، فقد حصل المطلوب) إذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع أجزائه، وهو عينه (وإلا فلا يعلم إلا أحد جزئيه. فيكون العالم غير المعلوم) لأن الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) والمفروض خلافه. فإن قلت: من أين ثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة؟ قلت: من حيث أن ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة. وهذا القدر من التغاير يكفينا.

(الثانية) من تلك الفرق (من قال) من قدماء الفلاسفة (إنه لا يعلم شيئاً أصلاً. وإلا علم نفسه. إذ يعلم على تقدير كونه عالماً بشيء أنه يعلمه. وذلك يتضمن علمه بنفسه. وقد بيّنا امتناعه) في مذهب الفرقة الأولى. (لا يقال: لا نسلم أن من علم شيئاً، علم أنه عالم به. وإلا لزم من العلم) بشيء العلم

بالعلم بذلك الشيء. وهكذا، فيلزم من العلم (بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية) وهو محال (لأنَّا نقول: المدعي لزوم إمكان علمه به) أي بأنه عالم. وذلك مما لا خفاء فيه (فإن من علم شيئاً، أمكنه أن يعلم أنه عالم به بالضرورة. وإلا جاز أن يكون أحدنا عالماً بالمجسطي والمخروطات) وسائر العلوم الدقيقة، الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية[١] (ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به. وإن التفت إلى ذلك وبالغ في الاجتهاد. وذلك سفسطة) ظاهرة وإذا لزم الإمكان. ثبت المدعي، لأن إمكان المحال محال.

(والجواب: إنه إن امتنع منه تعالى علمه بنفسه، منعنا الملازمة وقلنا: الضرورة) التي ذكرتموها إنما هي (فيمن يمكنه العلم بنفسه. وإن أمكن له) علمه بنفسه (منعنا بطلان التالي) المتضمن لهذا[٢] العلم الممكن بالفرض. (وأيضاً قد مر بطلان ما ذكروه في) إثبات (أنه لا يعلم نفسه).

(الثالثة) من الفرق المخالفة (من قال: إنه لا يعلم غيره) مع كونه عالماً بذاته. وذلك (لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره) أي بغير ذلك الشيء من الأشياء الأُخر وإلا فمن علم شيئاً، علم جميع الأشياء) لأن العلم به حينئذٍ عن العلم بها. وهو باطل. وإذا كان العلم بشيء مغايراً للعلم بشيء آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم) على حدة (فيكون في ذاته كثرة) متحققة (غير متناهية) هي العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى. وذلك محال بالتطبيق.

(والجواب أنه) أي ما ذكرتموه من كثرة العلم (كثرة في الإضافات) والتعلقات (و) ذلك لأنه لا نسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات، بل (العلم واحد تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته. (وذلك) أي تكثر الإضافات والتعلقات (لا تمتنع) لأنها أمور اعتبارية لا موجودة.

(الرابعة) من تلك الفرق (من قال إنه لا يعقل غير المتناهي. إذ المعقول متميز عن غيره) لأن العلم إما نفس التميز أو صفة توجبه. ولأنه لو لم يتميز

---

(١) سقط من (ب) لفظ القطعية).

(٢) في (ب) للعلم بدون لفظ (لهذا).

عن غيره، لم يكن هو بالمعقولية أولى منه (وغير المتناهي غير متميز عن غيره) بوجه من الوجوه. (وإلا لكان له حد) وطرف (به يتميز) وينفصل (عن الغير) وإذا كان له طرف (فليس غير متناهٍ. هذا خلف).

(والجواب من وجهين):

(**الأول**: إنه معقول من حيث أنه غير متناهٍ) يعني أن المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي، ومعقول بحسبه. وإن كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم[١]. (وفيه نظر، لأن ذلك) الوصف. أعني اللاتناهي[٢]. (أمر واحد عارض لغير المتناهي. وهو[٣] غير ما صدق عليه أنه غير متناهٍ. والنزاع إنما وقع فيه) لأنه الموصوف باللاتناهي، لا في ذلك المفهوم العارض، لأنه موصوف بالوحدة. ولما اتجه أن يقال: المراد أن مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه. لا أن عارضه معقول في نفسه. أشار إلى دفعه فقال: (وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلاً، لا إجمالاً. وما ذكرتم علم إجمالي، لا منازعة فيه لأحد. كيف ولا بد منه في الحكم بعد تميزه؟).

(**الثاني**: المعقول كل واحد واحد) ومن غير المتناهي (وأنه متميز عن غيره) من تلك الآحاد، ومن غيرها (ولا يضر) في تميز كل واحد واحد (عدم تميز الكل) من حيث هو كل. ولم لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوماً له تعالى تفصيلاً، لا إجمالاً، على عكس الجواب الأول، أعرض عنه أيضاً فقال: (والحق أن نقول: لا نسلم أن) المعقول (المتميز) يجب أن يكون (له حد ونهاية) يمتاز به عن غيره. (وإنما يكون كذلك أن لو كان تعقله بتميزه) وانفصاله عن غيره (بالحد والنهاية. وأنه ممنوع) لأن وجوه التميز لا تنحصر في الحد.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (المعارض).

(٢) سقط من (ب) لفظ (اللاتناهي).

(٣) في (ب) وذلك بدلاً من (وهو).

(الخامسة) منها (من قال) وهم جمهور الفلاسفة (لا يعلم الجزئيات المتغيرة. وإلا فإذا علم) مثلاً (أن زيداً في الدار الآن، ثم خرج زيد) عنها (فإما أن يزول ذلك العلم، ويعلم أنه ليس في الدار، ويبقى ذلك العلم بحاله. والأول يوجب التغير) في ذاته من صفة إلى أخرى. (والثاني) يوجب (الجهل) وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى. قالوا: وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وإن لم تكن متغيرة، كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها، لأن إدراكها إنما يكون بآلات جسمانية. وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة إذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة، فإنه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى، وذوات العقول.

(والجواب: منع لزوم التغير فيه، بل) التغير إنما هو (في الإضافات) لأن العلم عندنا إضافة[1] محضة، أو صفة حقيقية ذات إضافة. فعلى الأول يتغير نفس العلم. وعلى الثاني يتغير إضافاته فقط. وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة، بل في مفهوم اعتباري، وهو جائز. وإدراك المتشكل إنما يحتاج إلى آلة جسمانية إذا كان العلم حصول الصورة. وأما إذا كان إضافة محضة، أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة، فلا حاجة إليها. (وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة) وكثير من الأشاعرة (بأن العلم بأنه وجد) الشيء (و) العلم بأنه (سيوجد واحد. فإن من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً، فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن) إذا كان علمه هذا مستمراً بلا غفلة مزيلة له. (وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر) متجدد يعلم به أنه دخل الآن (لطريان الغفلة عن الأول. والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة. فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم إلى وجود تغير في علمه. (وهذا) الذي ذكروه (مأخوذ من قول الحكماء: علمه تعالى ليس)

---

(١) ج: رد هذا الجواب بأنه لو كان علمه تعالى إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة لزم أن لا يكون الباري تعالى عالماً بالحوادث قبل وجودها في الخارج إذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العقل لأن المفروض أن لا صورة ولا تحقق للإضافة سواء كانت إضافة الذات أو إضافة الصفة قبل تحقق المضاف إليه.

علماً (زمانياً) أي واقعاً في زمان كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة متعينة، فإنه واقع في زمان مخصوص. فما حدث منها في ذلك الزمان، كان حاضراً عنده. وما حدث قبله أو بعده، كان ماضياً، أو مستقبلاً. وأما علمه تعالى، فلا اختصاص له بزمان أصلاً (فلا يكون ثمة حال وماضٍ ومستقبل) فإن هذه صفات عارضة للزمان بالقياس إلى ما يختص بجزء منه (إذ الحال معناه زمان حكمي هذا. الماضي زمان) هو (قبل زمان حكمي هذا. والمستقبل زمان) هو (بعد زمان حكمي هذا. فمن كان علمه أزلياً محيطاً بالزمان) وغير محتاج في وجوده إليه، وغير مختص بجزء معين من أجزائه (لا يتصور في حقه حال ولا ماضٍ ولا مستقبل) فالله سبحانه وتعالى عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها، لا من حيث أن بعضها واقع الآن، وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل. فإن العلم بها من هذه الحيثية يتغير، بل يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتاً أبد الدهر. وتوضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانياً، كانت نسبته إلى جميع الأمكنة على سواء، فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسط. كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية، لم يتصف الزمان مقيساً إليه بالمضي والاستقبال والحضور، بل كان نسبته إلى جميع الأزمنة سواء. فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له، كل في وقته، وليس في علمه كان وكائن وسيكون، بل هي حاضرة عنده في أوقاتها، فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها. لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة، إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه. ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير أصلاً، كالعلم بالكليات.

قال بعض الفضلاء[1]: وهذا معنى قولهم أنه يعلم الجزئيات على وجه كلي، لا ما توهمه بعضهم من أن علمه محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها. وما يتعلق بها من الأحوال. كيف وما ذهبوا إليه من أن

(١) ج: قال الأستاذ المحقق ما ذهبوا إليه من أن العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج إلى الآلات الجسمانية ينافي ما حمل عليه هذا الفاضل مذهبهم في هذه المسألة فمنافاة مذهبهم على أي محمل حمل لأصل من أصولهم المقررة عندهم لازمة لله لا مجال لتخليصهم عنها.

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت إليه الإشارة. (وقد أنكر أبو الحسين البصري ذلك) الذي ذكره هؤلاء المشايخ من أن علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد. (واحتج عليه بوجوه):

(**الأول**: حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع) بالضرورة (فالعلم به غير العلم به. لأن اختلاف المتعلقين) أي المعلومين (يستدعي اختلاف العلم بهما).

(**الثاني**: أن شرط العلم بأنه وقع) هو (الوقوع. وشرط العلم بأنه سيقع) هو (عدم الوقوع. فلو كانا واحداً، لم يختلف شرطهما) أصلاً[١] فضلاً عن التنافي بين شرطيهما. (وقد يعبر عنه) أي عن الوجه الثاني (بأن من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً، وجلس إلى مجيء الغد في بيت مظلم) مستديماً لذلك العلم (فلم يعلم) لأجل الظلمة (دخول غد، لم يعلم أنه دخل البلد) بذلك العلم المستمر، فكيف يكون أحدهما عين الآخر (نعم لو انضم إليه) أي إلى العلم بأنه سيدخل (العلم بدخول غد علم) من هذين العلمين (ذلك) أي أنه دخل، فيكون حينئذٍ هذا العلم متفرعاً على العلمين السابقين، لا عين أحدهما. وإنما لم يجعله وجهاً ثالثاً كما فعله الإمام الرازي في الأربعين، لأن محصوله هو أن العلم بأنه سيدخل البلد غداً ليس مشروطاً بالعلم بمجيء الغد. والعلم بأنه دخل في مثالنا هذا مشروط به، فيكون راجعاً إلى الوجه الثاني، لا وجهاً على حدة.

(**الثالث**: يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع كما إذا علم الحادث حال حدوثه، ولم يشعر به قبله أصلاً (وبالعكس) كما إذا علم حاله قبل حدوثه، ولم يشعر به في أوانه (وغير المعلوم) أي ما ليس معلوماً في زمان (غير المعلوم) أي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان. وإذا تغاير المعلومان تغاير العلمان. وعلى هذا فقد رجع الثالث إلى الأول. والصواب كما هو[٢] في الأربعين أنه يمكن العلم بأنه سيقع مع الجهل بأنه عالم

---

(١) سقط من (ب) لفظ (أصلاً).
(٢) ليس في (ب) لفظ (هو).

بأنه[١] وقع، وبالعكس. وغير المعلوم غير المعلوم، فيثبت حينئذٍ تغاير العلمين ابتداءً. ويشهد لما قلناه[٢] قوله: (وقد يعبر عن هذا) الثالث (بأن قبل الوقوع اعتقاد أنه سيقع علم، واعتقاد أنه وقع جهل. وبعد الوقوع، وبالعكس، فتغايرا) لتنافي وصفيهما. أعني العلمية والجهلية، كتنافي وصف المعلومية والمجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث. وقد عده الإمام الرازي وجهاً برأسه، ثم إن أبا الحسين بعد إبطاله جواب مشايخه، التزم وقوع التغير في علم الباري سبحانه وتعالى بالمتغيرات. وزعم أن ذاته تعالى تقتضي كونه عالماً بالمعلومات بشرط وقوعها، فيحدث العلم بها عند وجودها، ويزول عند زوالها، ويحصل علم آخر. ورد عليه بأنه يلزم[٣] منه أن لا يكون الباري سبحانه وتعالى في الأزل عالماً بأحوال وجودات الحوادث، وهو تجهيله له تعالى عنه.

(السادسة) من الفرق المخالفين (من قال: لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل) أي رفع الإيجاب الكلي (لا) بمعنى(السلب الكلي) كما زعمته الفرقة الثانية (إذ لو علم كل شيء. فإذا علم شيئاً، علم) أيضاً (علمه به) لأن هذا العلم شيء من الأشياء، ومفهوم من المفهومات. (وكذا علم علمه بعلمه) لأنه شيء آخر، (ويلزم التسلسل) في العلوم.

(والجواب أنه تسلسل في الإضافات) لا في أمور موجودة، لأن العلم من قبيل الإضافة والتعلق عندنا (وأنه) أي تسلسل الإضافات (غير ممتنع) كما مر[٤] غير مرة قبل. نقول: (كيف) يلزم التسلسل في[٥] الأمور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (أنه قد يكون علمه بعلمه

---

(١) في (ب) بذلك الذي وقع.

(٢) في (ب) ذكرناه بدلاً من (قلناه).

(٣) ج: قوله: (ورد عليه بأنه يلزم) الخ قد يجاب عنه بأنه الثابت في الأزل أنه سيوجد زيد فيعلم حينئذٍ كذلك وعندما زال هذا الثابت، ووجد زيد علم أنه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل.

(٤) في (ب) بزيادة (الحديث عنه).

(٥) في (ب) بزيادة لفظ (هذه).

نفس علمه، كما ذهب إليه الإمام والقاضي) فإنهما قالا: كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما، كالعلم بالشيء، والعلم بالعلم به[١]، وكالعلم بالتضاد والاختلاف. فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث.

(تنبيه: العلم صفة زائدة) على ذاته تعالى، قائمة به (لما مر) من بيان زيادة الصفات على الإجمال (وأنكره المعتزلة لوجوه):

(**الأول:** لو كان له تعالى علم، فإذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به، فقد تعلقا به من وجه واحد) وهو تعلق العلوم بمعلوماتها إما إجمالاً أو تفصيلاً (فيلزم) حينئذ (تماثلهما) لأن كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان (ويلزم) إما (قدمهما) معاً (أو حدوثهما) معاً، لأن التماثلات يجب اشتراكها في اللوازم.

(فإن قيل) في جوابهم: (هذا لازم عليكم في العالمية)، فإنه إذا تعلق عالميته تعالى بشيء، وتعلق به عالميتنا من وجه واحد، لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم والحدوث (فما هو جوابكم) في العالمية (فهو جوابنا) في العلم.

(قلنا): لهم أن يقولوا في دفع هذا النقض (عالميته تعلق الذات)[٢] بالمعلوم (وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم. فليسا) أي هذان التعلقان (من وجه واحد) فلا يكونان متماثلين. (والجواب أنه لا يلزم من الاشتراك من وجه التعلق) وطريقه (التماثل، إذ المختلفات) بل المتضادات (تشترك في لازم واحد).

---

(١) ج: قد سبق منا المناقشة في هذا التمثيل وتوجيهه وبيان أن انتفاء لزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز بعلم العلم الواحد بالمتعدد ويكون العلم بالعلم نفسه ووجه آخر فليتدبر.

(٢) ج: قيل المماثلة إن لم تثبت بمجرد التعلق بطل أصل الدليل إذ لا مساواة بين علمه تعالى وعلمنا إلا في التعلق بمعلوم واحد وإن ثبت فقد تساوى ذات الله ـ تعالى ـ علمنا في التعلق فيلزم أن تكون ذاته ـ تعالى ـ مثلاً لعلومنا وأنه محال.

(فإن قيل): إذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين (فبم يعرف تماثل العلوم؟).

(قلنا: إن كان) هناك (طريق آخر إلى معرفة) تماثلها (فذلك) يتوصل به إليها (وإلا توقف) كما في سائر الأشياء التي لا سبيل لنا إلى معرفتها (سلمنا التماثل[1]. لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث) لأن المتماثلات قد تختلف فبهما (كما في الوجود) فإن وجوده تعالى قديم، ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما. وسره أن المتماثلين لا بد أن يتمايزا بشيء، فربما كان ذلك الشيء مبدأ لحكم مختص.

(الثاني): من الوجوه (أنه تعالى عالم بما لا نهاية له) فإذا فرض أن علمه زائد على ذاته (فيلزم) أن يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة أن العلم بشيء غير العلم بشيء آخر.

(والجواب: أن التعدد في التعلقات) العلمية (وهي إضافية) فيجوز لا تناهيها. وأما ذات العلم فواحدة.

(الثالث): منها (يلزم) على تقدير كونه عالماً بعلم أن يكون (علمه بعلمه) أيضاً زائداً على علمه (وتتسلسل) العلوم الموجودة إلى ما لا نهاية له.

(والجواب: أنه في الإضافات) لأن علمه واحد. وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى. من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات.

(الرابع: لو كان) تعالى (ذا علم، لكان فوقه عليم. واللازم باطل اتفاقاً. بيان الملازمة قوله تعالى: **﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾**[2]).

(والجواب: المعارضة بقوله: (**وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ**)[3]

---

(١) ج: قوله: (سلمنا التماثل: إلخ) لا شك أن تسليم التماثل تنزل لإبطال رأي المعتزلة، وإلا فليس كمثله ـ تعالى ـ شيء في ذاته وصفاته.

(٢) سورة يوسف، آية ٧٦.

(٣) سورة فاطر، آية ١١.

﴿ولا يُحِيطُونَ بِشَيءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾[1] .

وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر، (﴿إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾[2]. كيف وأنه) أي قوله: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ دليل (لفظي) عام (يقبل التخصيص) فيجب تخصيصه بما عدا الباري سبحانه وتعالى ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه تعالى.

المقصد الرابع: في أنه تعالى حي[3]

المتن:

هذا مما اتفق عليه الكل، لأنه عالم قادر. وقد أطبقوا أيضاً عليه. وكل عالم قادر، فهو حي بالضرورة. لكن اختلفوا في معنى حياته، لأنها في حقنا إما اعتدال المزاج النوعي، وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال، ولا تتصور في حقه تعالى، فقالوا: إنما هي كونه يصح أن يعلم ويقدر. وهو مذهب الحكماء، وأبي الحسين البصري من المعتزلة.

وقال الجمهور إنها صفة توجب صحة العلم، إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم، لكان اختصاصه بصحة العلم ترجيحاً بلا مرجح.

وأجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة. فإنه لو كان بصفة أخرى، لزم التسلسل. فلا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون بصفة أخرى. والحق أن ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات، فقد يقتضي الاختصاص بأمر. وليس جعل ذلك علة صحة العلم أولى من جعلها نفس صحة العلم. فمن أراد إثبات زيادة، فعليه بالدليل.

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٥٥.

(٢) سورة لقمان، آية ٣٤.

(٣) راجع شرح المقاصد المبحث الخامس في أنه سميع بصير حي ٤: ١٣٨ بتحقيقنا، وأصول الدين للبغدادي ص ١٠٥ والإرشاد للجويني ص ٧٨ تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى.

الشرح:

(**المقصد الرابع**: في أنه تعالى حي. هذا ما اتفق عليه الكل) من أهل الملل وغيرهم (لأنه عالم قادر) لما مر من الدلائل (وقد أطبقوا أيضاً عليه) أي على أنه عالم إلا شرذمة لا يعبأ بهم كما عرفته. (وكل عالم قادر، فهو حي بالضرورة. لكن اختلفوا في معنى حياته، لأنها في حقنا إما اعتدال المزاج[١] النوعي) كما يشعر به كلام المحصل حيث قال: المراد من الحياة إن كان اعتدال المزاج، أو قوة الحس والحركة، فهو معقول. وإن كان أمراً ثالثاً، فلا بد من تصويره وإقامة الدليل عليه (وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة، أو مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر (ولا تتصور) الحياة بشيء من هذه المعاني (في حقه تعالى، فقالوا: إنما هي كونه يصح أن يعلم ويقدر. وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة).

(وقال الجمهور) من أصحابنا ومن المعتزلة: (إنها صفة[٢] توجب صحة العلم) والقدرة (إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان اختصاصه بصحة العلم) والقدرة المذكورين (ترجيحاً بلا مرجح. وأجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة) الموجبة للصحة (فإنه لو كان بصفة أخرى، لزم التسلسل) في الصفات الوجودية. هذا خلف. (فلا بد من الانتهاء إلى ما يكون) اختصاصه به (بصفة أخرى) فيكون ترجيحاً بلا مرجح. ولما كان استدلالهم هذا مبنياً على تماثل الذوات، أشار إلى بطلانه بقوله: (والحق أن ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات، فقد

---

(١) لفظة إما من عبارة الشارح أوردها لينضم إليها قوله: وأما قوة تتبع ذلك الاعتدال، وإنما لم يذكر المصنف هذا المعنى الأخير لأنه أورده وحده في أول بحث الكيفيات النفسانية فأورد ههنا معنى آخر تنبيهاً على الخلاف أو على تحقيق الحق كما أشرنا إليه هناك.

(٢) ج: القائلون به قدماء المعتزلة المثبتون للأحوال لا متأخروهم وهم النافون لها القائلون بأن صفاته تعالى عين ذاته وتعليلهم صحة العالمية والقادرية بها لا ينافي نفس العالمية والقادرية بالألوهية كما سبق.

يقتضي) هو لذاته (الاختصاص بآخر) فلا يلزم ترجيح من غير مرجح. (و) من العلوم أن (ليس جعل ذلك) الأمر الذي يقتضيه ذاته لذاته (علة صحة العلم أولى من جعلها) أي جعل ذلك الأمر أشبه نظر إلى قوله (نفس صحة العلم. فمن أراد إثبات زيادة) على نفس الصحة (فعليه بالدليل).

المقصد الخامس

المتن:

في أنه تعالى مريد. وفيه بحثان[١]:

البحث الأول: في إثبات الإرادة. ولا بد ههنا من تصويرها أولاً، ثم تقريرها. فقال الحكماء: إرادته نفس علمه بوجه النظام الأكمل، ويسمونه عناية.

وقال أبو الحسين: هو علمه ينفع في الفعل. وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه إن ظنه، أو اعتقاده بنفع الفعل يوجب الفعل. ويسميه بالداعية.

وقال النجار[٢]: إنه أمر عدمي. وهو عدم كونه مكرهاً.

وقال الكعبي[٣]: هي في فعله: العلم. وفي فعل غيره الأمر به. وقال

---

(١) راجع الإرشاد للجويني ص ٧٩ وشرح المقاصد للتفتازاني ٤: ١٣٧ بتحقيقنا.

(٢) النجار: هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي أبو عبد الله رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، كان حائكاً وقيل كان يعمل الموازين من أهل قم، وهو من متكلمي المجبرة وله مع النظام عدة مناظرات، والنجارية يوافقون أهل السنة في مسألة القضاء والقدر، ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات، وخلق القرآن وفي الرؤية له كتب منها البدل في الكلام، والمخلوق، والأرجاد توفي سنة ٣٢٠هـ. راجع فهرست ابن النديم واللباب ٣: ٢١٥ والمقريزي ٢٠: ٣٥٠.

(٣) الكعبي: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني أبو القاسم، أحد أئمة المعتزلة، وكان رأس طائفة منهم تسمى الكعبية. وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، وهو من أهل بلخ وتوفي بها عام ٣١٩هـ له كتب منها التفسير وتأييد مقالة أبي الهذيل، وأدب الجدل، والطعن على المحدثين. قال السمعاني: من مقالته: إن الله تعالى ليس له إرادة وإن جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة ولا مشيئة منه لها.

راجع تاريخ بغداد ٩: ٣٨٤ ووفيات الأعيان ١: ٢٥٢ ولسان الميزان ٣: ٢٥٥ وهدية العارفين ١: ٤٤٤.

أصحابنا: إنها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع.

واحتجوا عليه بأن الضدين نسبتهما إلى القدرة سواء، إذ كما يمكن أن يقع بها هذا، يمكن أن يقع بها ذاك من غير فرق. وكل واحد منهما فرض. فإن نسبته إلى الأوقات سواء. فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه، يمكن أن يقع قبله وبعده. فلا بد من مخصص. وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين، لا بمرجح. وليس القدرة لاستواء نسبتها إليهما. ولا العلم، لأنه تبع الوقوع. فلا يكون الوقوع تبعاً له. وإلا لزم الدور. فإذا هو أمر ثالث. وهو المطلوب.

فإن قيل: الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى الضدين سواء، فيعود الكلام فيها، ويلزم التسلسل.

قلنا: لا نسلم ذلك، بل تعلقها بأحدهما لذاتها لا يقال: فيجب ذلك الجانب، ويمتنع الآخر، فيلزم سلب الاختيار.

قلنا: وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار. وربما قال الحكماء: لا نسلم أن كل علم فهو تبع للوقوع. وإنما ذلك في العلم الانفعالي. والأصحاب يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين.

البحث الثاني: إرادته تعالى قديمة. إذ لو كانت حادثة، لاحتاجت إلى إرادة أخرى، ولزم التسلسل. وقالت المعتزلة: إنها حادثة قائمة بذاتها. فكأنه مأخوذ من قول الحكماء إنه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض. وقالت الكرامية: إنها حادثة قائمة بذاته تعالى. ويعرف بطلانهما بما ذكرنا.

خاتمة: قال الإمام الرازي: كونه تعالى مريداً إما أن يكون نفس ذاته، وهو قول ضرار[١]. وإما أمراً سلبياً، وهو أحد قولي النجار. وإما ثبوتياً معللاً

---

(١) هو ضرار بن عمرو صاحب فرقة الضرارية من المعتزلة وافق الأشاعرة في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى. وإكساب للعباد وفي إبطال القول بالتولد، ووافق المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل، وأنها بعض المستطيع. ووافق النجار في دعواه=

بذاته، وهو القول الآخر له. وإما معللاً بمعنى قديم، وهو قول أصحابنا. وإما بمعنى حادث، إما قائم بذاته تعالى. وهو قول الكرامية. أو موجود، لا في محل. وهو قول الجبائية من المعتزلة. أو قائم بذات غير ذات الله تعالى. ولم نر أحداً ذهب إليه. ويبطل الأول أنَّا نعلمه ونشك في كونه مريداً. والثاني لزوم كون الجماد مريداً. والخامس والسادس لزوم التسلسل. والخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى. والسادس أنه يلزم عرض لا في محل. وأن نسبة ما لا محل له إلى جميع الذوات سواء. وكونه ذاته تعالى لا في محل لا يوجب اختصاصه به.

الشرح:

(**المقصد الخامس**: في أنه تعالى مريد. وفيه بحثان):

(**البحث الأول**: في إثبات الإرادة. ولا بد ههنا من تصويرها أولاً، ثم تقريرها) وتحقيقها بالبرهان ثانياً (فقال الحكماء: إرادته) تعالى هي (نفس علمه بوجه النظام الأكمل، ويسمونه عناية).

قال ابن سينا[١]: العناية هي إحاطة علم الأول تعالى بالكل، وبما يجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن النظام. فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد، وطلب من الأول الحق.

= أن الجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة ونحوها. وذكر صاحب الانتصار نقلاً عن الراوندي أن له كتاباً سماه «التحريش» ذكر فيه مستند كل فرقة فيما هي عليه من كلام الرسول ـ ﷺ.

راجع الانتصار ص ١٣٦ وميزان الاعتدال ٢: ٣٢٨ ت ٣٩٥٣ والفرق بين الفرق ٢١٣.

(١) ابن سينا: الحسين بن عبد الله أبو علي شرف الملك الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب، والمنطق، والطبيعيات، والإلهيات، أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى، نشأ وتعلم بها وطاف البلاد وناظر العلماء، وتقلد الوزارة في همدان من كتبه: الإرشادات كتابة في الحكمة، وأرجوزة في المنطق، والإشارات والتنبهات، والقانون في الطب وغير ذلك توفي عام ٤٢٨هـ.

(وقال أبو الحسين) وجماعة من رؤساء المعتزلة، كالنظّام، والجاحظ[1]، والعلاف، وأبي القاسم البلخي، ومحمود الخوارزمي[2]: إرادته تعالى (هو علمه ينفع في الفعل. وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه إن ظنه، أو اعتقاده ينفع في الفعل) أو علمه به (يوجب الفعل، ويسميه) أبو الحسين (بالداعية). ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى، انحصر داعيته في العلم بالنفع، ونقل عن أبي الحسين وحده أنه قال: الإرادة في الشاهد زائدة على الداعي.

(وقال) الحسين (النجار أنه) أي كونه مريداً (أمر عدمي. وهو عدم كونه مكرهاً) ومغلوباً.

(وقال الكعبي: هي في فعله العلم) بما فيه من المصلحة (وفي فعل غيره الأمر به).

(وقال أصحابنا): ووافقهم جمهور معتزلة البصرة (أنها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب) تلك الصفة (تخصيص أحد المقدورين بالوقوع).

(واحتجوا عليه) أي على ثبوت تلك الصفة (بأن الضدين نسبتهما إلى القدرة سواء، إذ كما يمكن أن يقع بها هذا) الضد (يمكن أن يقع بها ذاك) الضد (من غير فرق) بينهما في إمكان الوقوع بها (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بها (فإن نسبته إلى الأوقات) المعينة كلها (سواء. فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده. فلا بد) لتخصيصه بالوقوع دون ضده. ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الأوقات (من) ثبوت

---

(١) هو عمرو بن بحر الجاحظ أبو عثمان رئيس فرقة الجاحظية من المعتزلة مولده عام ١٦٣هـ فلج في آخر عمره، وكان مشوه الخلقة. مات والكتاب على صدره عام ٢٥٥هـ قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه. من تصانيفه: الدلائل والاعتبار ومسائل القرآن والبيان والتبين وغير ذلك كثير.

راجع الوفيات ١: ٢٨٨ ولسان الميزان ١: ٣٥٥ ودائرة المعارف الإسلامية ٦: ٣٣٥.

(٢) لم نعثر على ترجمة وافية . على كثرة البحث والتقصي وإن كان من أعلام المعتزلة الذين يقولون بمقالتهم ويدورون في فلكهم.

(مخصص) يقتضيه (وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين) على الآخر (لا بمرجح) هذا خلف. (وليس) ذلك المخصص (القدرة[١] لاستواء نسبتها إليهما) وإلى الأوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لأنه تبع الوقوع) أي العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه، لأنه ظله، وحكاية عنه. (فلا يكون الوقوع تبعاً له. وإلا لزم الدور. فإذن هو) أي المخصص (أمر ثالث) يكون مغايراً للحياة والسمع والبصر والكلام أيضاً. إذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعاً. (وهو المطلوب).

(فإن قيل: الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى الضدين) وإلى الأوقات (سواء) إذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد، يجوز تعلقها بالضد الآخر. وكما يجوز إرادة وقوع واحد منهما في وقت، يجوز إرادة وقوعه في وقت آخر، (فيعود الكلام فيها) فيقال: لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والإرادة، فنثبت صفة رابعة، (ويلزم التسلسل)[٢].

(قلنا: لا نسلم ذلك) أي تساوي نسبة الإرادة إلى الضدين والأوقات، حتى يلزم التسلسل (بل) هي صفة (تعلقها بأحدهما) ووقوعه في وقت معين (لذاتها) المخصوصة، فلا حاجة إلى صفة أخرى.

(فإن قيل) إذا تعلقت الإرادة لذاتها بأحد جانبي الفعل في وقت معين، وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب) في ذلك الوقت على ذلك الوجه (ويمتنع) الجانب (الآخر) وحينئذ (فيلزم) الإيجاب و (سلب الاختيار).

---

(١) ج: اعترض عليه الطوسي في تلخيص المحصل بأنه مناقض لما ذهبوا إليه من أن المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح. وجوابه أن المراد بالمرجح المنفي لزومه هو الداعية لا المطلق حتى يشمل الإرادة أيضاً وإليه أشار المصنف حيث قال في مباحث الإرادة من الموقف الثالث: لا أقول لا يكون للفعل مرجع على عدمه بل لا يكون إليه داع.

(٢) ج: قيل عليه إذا وجد صفة رابعة مقتضية لتخصيص تعلق الإرادة بأحد الضدين في وقت معين يتم الأمر بذلك ولا يحتاج إلى صفة خامسة فمن أين يلزم التسلسل..؟ وأجيب بأن المخصص ليس إلا الإرادة كما يشير إليه في المبحث الثاني فإذا كانت نسبتها إلى الجميع واحدة فلا بد لتخصيصها من إرادة أخرى ويلزم التسلسل في الإرادات. فالمراد بالإرادة في قوله مغاير للعلم والقدرة والإرادة، هو الإرادة المفروضة أولاً.

(قلنا): أي لأنَّا نقول وقد مر مثله (وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار) بل يحققه، لأنه فرعه. وههنا بحث. وهو أن إرادة أحد الضدين إن كانت مغايرة لإرادة الآخر، وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة بأحدهما على التعيين. اتجه أن يقال: إذا لزم أحد الإرادتين ذات المريد، لم يمكن له الإرادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلاً عن الإرادة الأولى. فلا قدرة، بمعنى صحة الفعل والترك. وإذا لم يلزم، جاز تجدد الإرادة وحدوثها. وإن لم تكن مغايرة لها، بل تتعلق إرادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك. فإذا كان تعلقها بأحدهما لذاتها، لم يتصور تعلقها بالآخر، ويلزم الإيجاب. وما ذكره من أن الوجوب المترتب الاختيار لا ينافيه. إنما يصحح في القدرة. بمعنى إن شاء فعل، وإن لم يشأ، لم يفعل، كما سبق تصويره، فتذكر (وربما قال الحكماء: لا نسلم أن كل علم، فهو تبع للوقوع. وإنما ذلك في العلم الانفعالي) التابع لوجود المعلوم. وأما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه، فإنه متبوع، وسبب لوقوع المعلوم، فيصلح أن يكون مخصصاً، كما اخترناه في الباري سبحانه وتعالى. (والأصحاب) في جواب الحكماء (يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين)[1] فلا يكون شيء منهما مخصصاً، وإن كان العلم فعلياً.

(**البحث الثاني**: إرادته تعالى قديمة. إذ لو كانت حادثة) ولا شك أنها مستندة إلى المختار الذي هو ذاته تعالى (لاحتاجت إلى إرادة أخرى) مستندة إلى إرادة ثالثة، وهكذا (ولزم التسلسل) في الإرادات الموجودة.

(وقالت المعتزلة) أي الجبائيان[2]، وعبد الجبار[3]، ومن تابعهم من

---

(١) قيل للضروري استواء نسبة العلم إلى معلومه، وأما العلم بالمصالح فاستواء نسبته إلى ما تترتب هي عليه، وغيره ممنوع والحق أنه لا موجود إلا ويمكن تصوره على وجه أحسن منه فوقوعه على ما هو عليه إذا لم يكن بالإرادة تخصيص حينئذ بلا مخصص. وبالجملة قد ثبت بالدليل أنه تعالى قادر بمعنى أنه يصح منه الفعل والترك.

(٢) هما: محمد بن الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي من أئمة المعتزلة ت ٣٠٣هـ وعبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي توفي سنة ٣٢١هـ.

(٣) هو عبد الجبار بن أحمد الهمذاني أبو الحسين قاضي أصولي كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه بقاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، ولي القضاء بالري،=

المعتزلة: (إنها حادثة قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى (فكأنه مأخوذ من قول الحكماء: إنه عند وجود المستعد للفيض، يحصل الفيض) وتوجيه الأخذ على ما نقل عن المصنف أن قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة، وهو ضروري البطلان. فكأنهم أرادوا بالإرادة المعدات المكتشفة بالممكن الذي يحدث في المادة. وذلك لأن المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه. ولا معنى للإرادة إلا الأمر المخصص، كذلك والمعدات قائمة بذواتها. فالإرادة بهذا المعنى قائمة بذاتها. وفيه بعد، لأنه خروج عن قانون الملة إلى القول بوجود المادة القديمة، واختصاص الحوادث بأوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة إلى غير النهاية. والأظهر أن يقال: وجه الأخذ أنهم لما سمعوا مقالتهم هذه، فهموا أن مخصص الحادث بوقته يجب أن يكون حادثاً فيه. إذ لو كان موجوداً قبله، لزم الترجيح بلا مرجح. ولما اعتقدوا أن مخصص الحوادث إرادته تعالى، حكموا بحدوثها. ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى، التجأوا إلى أنها قائمة بذاتها.

(وقالت الكرامية: إنها حادثة قائمة بذاته تعالى. ويعرف بطلانهما بما ذكرنا) من لزوم التسلسل في الإرادات على أن قيام الصفة بذاتها غير معقول، وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه.

(خاتمة)[1]: في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريداً. (قال

= ومات فيها عام ٤١٥هـ له تصانيف كثيرة منها تنزيه القرآن عن المطاعن، والأصول الخمسة، والمغني في التوحيد.

راجع لسان الميزان ٣: ٣٨٦، وتاريخ بغداد ١١: ١١٣.

(١) لا يخفى أن هذا الضبط الذي ذكره الإمام غير مستوف لجميع الأقسام التي ذكرت في الإرادة إذا لم يعلم منه أن مذهب الكعبي وأبي الحسين مثلاً ماذا ثم إنه ذكر فيه مذاهب ستة وقد أبطل الأولين والآخرين. والرابع هو المذهب الحق فلذا لم يقدح فيه وأما الثالث فوجه عدم التعرض لإبطاله لا يخلو عن خطأ ولعل وجهه أن كونه تعالى مريداً هو المريدية. وهي نفس إرادة عند ضرار القائل بأنه عين الذات.

الإمام الرازي) في الأربعين: (كونه تعالى مريداً إما أن يكون نفس ذاته. وهو قول ضرار) وإما أن لا يكون نفس ذاته (و) حينئذ (إما) أن يكون (أمراً سلبياً. وهو أحد قولي النجار) كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره. (وإما) أمراً (ثبوتياً) ولا بد له من علة لإمكانه، فيكون (إما معللاً بذاته) تعالى (وهو القول الآخر له. وإما معللاً) بغير ذاته. وحينئذ إما أن يعلل (بمعنى قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول أصحابنا. وإما بمعنى حادث إما قائم بذاته تعالى. وهو قول الكرامية، أو موجود لا في محل، وهو قول الجبائية) وعبد الجبار (من المعتزلة، أو قائم بذات غير ذات الله تعالى. ولم نر أحد ذهب إليه، ويبطل الأول أنَّا نعلمه ونشك في كونه مريداً .و) يبطل (الثاني لزوم كون الجماد مريداً) لأنه غير مغلوب (و) يبطل (الخامس والسادس لزوم التسلسل) في الإرادات (و) يبطل (الخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس) خاصة (أنه يلزم عرض لا في محل. وأن نسبة ما لا محل له إلى جميع الذوات سواء) فإذا كانت الإرادة قائمة بذاتها، فليس كونه تعالى مريداً بها أولى من كون غيره مريداً بها (وكون ذاته تعالى لا في محل) كتلك الإرادة (لا يوجب اختصاصه به). لأن كونه لا في محل أمر سلبي. فلا يكون علة للثبوت.

المقصد السادس

المتن:

في أنه تعالى سميع بصير. السمع دلَّ عليه. وهو مما علم بالضرورة من دين محمد (ﷺ) والقرآن، والحديث مملوء به[1]، لا يمكن إنكاره ولا تأويله. وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حي. وكل حي يصح

(١) قال تعالى: ﴿**لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير**﴾ سورة الإسراء، آية ١، وقال تعالى: ﴿**ويولج النهار في الليل وأن الله سميع بصير**﴾ سورة الحج، آية ٧٥، وسورة لقمان، آية ٢٨، وسورة غافر، آية ٢٠ وغير ذلك كثير. وفي الحديث القدسي: ما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه فإذا حببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به إلخ. أخرجه الإمام البخاري.

اتصافه بالسمع والبصر. ومن صح اتصافه بصفة، اتصف بها، أو بضدها. وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى. وأنهما من صفات النقص. فامتنع اتصافه تعالى بهما، فوجب بالسمع والبصر. ويتوقف على مقدمات:

الأول: إنه حي بحياة مثل حياتنا. وأنه ممنوع. إذ حياته مخالفة لحياة غيره. ولهذا لا يصح عليه الجهل والظن، والشهوة، والنفرة.

الثانية: إن الصمم والعمى ضدان لهما. وهو ممنوع. بل عدم ملكه لهما واتصافه بعدمهما ليس نقصاً. وهو أول المسألة.

الثالثة: إن المحل لا يخلو عن الشيء وضده. وهو دعوى بلا دليل. وقد تقدم ضعفه.

الرابعة: إنه تعالى منزه عن النقائص. والعمدة في إثباته الإجماع، فليعول عليه في هذه المسألة ابتداء، ويكفون مؤنة سائر المقدمات. كيف وحجية الإجماع إن أثبتناها بالظواهر، فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها. وإن أثبتناها بالعلم الضروري من الدين، فذلك العلم ثابت في المسألة سواء بسواء.

تنبيه: قد تقدم أن طائفة يزعمون أن الإدراك نفس العلم. فهؤلاء زعموا أن السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما، فيكونان حادثين. احتج بوجهين:

الأول: إنهما تأثر الحاسة، أو مشروطان به. وأنه محال في حقه.

والجواب منع ذلك. ولا يلزم من حصولهما مقارناً للتأثر فينا كونهما نفس التأثر، أو مشروطين به. وإن سلمنا أنه كذلك في الشاهد، فلم قلتم: إنه في الغائب كذلك. فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا. فجاز ألا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطاً به.

الثانية: إثبات السمع والبصر في الأزل. ولا مسموع ولا مبصر خروج عن المعقول.

والجواب: إن انتفاء التعلق لا يستلزم انتفاء الصفة، كما في سمعنا وبصرنا. فإن خلوهما عن الإدراك لا يوجب انتفائهما أصلاً.

الشرح:

(**المقصد السادس:** في أنه تعالى سميع بصير. السمع دلَّ عليه، وهو مما علم بالضرورة من دين محمد ﷺ) فلا حاجة إلى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية، (والقرآن .و) كذا (الحديث مملوء به) بحيث (لا يمكن إنكاره، ولا تأويله)[١] لأنه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه. (وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حي. وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر. ومن صح اتصافه بصفة، اتصف بها أو بضدها. وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى. وأنهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما، فوجب) اتصافه (بالسمع ويتوقف) هذا الاحتجاج (على مقدمات) لا صحة لها:

(**الأول:** إنه حي بحياة مثل حياتنا) المصححة للاتصاف بالسمع والبصر. (وأنه ممنوع، إذ حياته مخالفة لحياة غيره) فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف. (ولهذا لا يصح عليه) بسبب حياته (الجهل والظن والشهوة والنفرة) مع صحتها علينا بسبب حياتنا.

المقدمة (**الثانية:** إن الصمم والعمى ضدان لهما. وهو) أيضاً (ممنوع، بل) هما (عدم ملكه لهما) فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما، لجواز انتفاء القابلية رأساً (و) إما (اتصافه بعدمهما) مع انتفاء القابلية، فإنه (ليس نقصاً) عندنا. كيف (وهو أول المسألة) المتنازع فيها بيننا.

المقدمة (**الثالثة:** إن المحل لا يخلو عن الشيء وضده. وهو دعوى بلا

---

(١) ج: أي لا يمكن تأويل كل من الكتاب والسنة بحيث لا يثبت فيه إطلاق السمع والبصر عليه تعالى، فلا يقدح فيما ذكره تأويل الأشعري السمع والبصر بالعلم بالمسموع والمبصر.

دليل) عليها. (وقد تقدم ضعفه) بأن الهواء خالٍ عن الألوان والطعوم المتضادة كلها.

المقدمة (**الرابعة**: إنه تعالى منزه عن النقائص) كلها. (والعمدة في إثباته[1] الإجماع) على أن ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص. وحينئذ (فليعول عليه) أي على الإجماع (في هذه المسألة ابتداء) إذ قد أطبقوا على أنه تعالى سميع بصير (و) إذا اكتفوا بالإجماع (يكفون مؤنة سائر المقدمات. كيف وحجية الإجماع) الدال على التنزه (إن أثبتناها بالظواهر) من الآيات والأحاديث التي تدل على حجية الإجماع (فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها) أي من الظواهر الدالة على حجية الإجماع، إذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج إلى دفعها. فلا معنى للعدول عما هو أقوى في إثبات المدعي إلى التمسك بشيء يحتاج في إثباته إلى ما هو أضعف لأنه تطويل للمسافة مع التشبث بالأضعف. (وإن أثبتناها) أي حجية الإجماع (بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم) الضروري (ثابت في المسألة) التي نحن فيها (سواء بسواء) فلا حاجة بنا في إثبات السمع والبصر إلى التمسك بالإجماع، ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري. فإنه تطويل بلا طائل، بل نقول ابتداء: هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه.

(تنبيه: قد تقدم) في مباحث العلم (أن طائفة يزعمون أن الإدراك) أعني السمع والبصر، وسائر إخوانهما (نفس العلم) بمتعلقه الذي هو المدرك (وقد أبطلناه بأنَّا إذا علمنا شيئاً علماً تاماً جلياً، ثم أبصرناه، فإنا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقاً. ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما، فذلك الزائد هو الإبصار. وللمصنف في هذا الإبطال

---

(١) ح: قال في شرح المقاصد: جوابه المنع إذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الإجماع عليه أو لا يراه حجة أصلاً أو يعتقد أنه لا يصح في مثل هذا المطلوب والتمسك به وبسائر الأدلة السمعية لكون إنزال الكتب وإرسال الرسل فرع كون الباري تعالى حياً سميعاً بصيراً، وقد يعترض على الجواب بأن المصنف لم يقل أنه لا سبيل إلى ما ذكر سوى الإجماع حتى يتأتى الجواب المذكور بل قال: إن العمدة في ذلك هو الإجماع.

مناقشة قد مرت هناك (فهؤلاء زعموا أن السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما، فيكونان حادثين) وراجعين إلى العلم، لا صفتين زائدتين عليه. وفي المحصل اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير، لكنهم اختلفوا في معناه، فقالت الفلاسفة والكعبي، وأبو الحسين البصري: ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات.

وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية أنهما صفتان زائدتان على العلم.

وقال ناقده: أراد فلاسفة الإسلام من وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل. وإنما لم يوصف بالذوق والشم[١] واللمس، لعدم ورود النقل بها. وإذا نظر في ذلك حيث العقل، لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء. فإن إثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل. والأولى أن يقال: ألما ورد النقل بهما آمنا بذلك، وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما. (احتج الباقي) على نفيهما عنه تعالى (بوجهين):

(**الأول:** إنهما تأثر الحاسة) عن المسموع والمبصر (أو مشروطان به) كسائر الإحساسات (وأنه) أي التأثر المذكور (محال في حقه) تعالى. (والجواب: منع ذلك)، إذ المعلوم أنهما لا يحصلان لنا إلا مع التأثر (ولا يلزم من حصولهما مقارناً للتأثر فينا كونهما نفس) ذلك (التأثر أو مشروطين به. وإن سلمنا أنه كذلك في الشاهد، فلم قلتم: إنه في الغائب كذلك، فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا، فجاز أن لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطاً به).

---

(١) يقول الإمام الجويني: يتقدس الرب سبحانه وتعالى عن كونه شاماً ذائقاً لامساً فإن هذه الصفات منبئة على ضروب من الاتصالات. والرب تعالى يتعالى عنها، ثم هي تنبئ عن حقائق الإدراكات. فإن الإنسان يقول شممت تفاحة فلم أدرك ريحها ولو كان الشم دالاً على الإدراك لكان ذلك بمثابة قول القائل أدركت ريحها ولم أدركه. وكذلك القول في الذوق واللمس.

راجع كتاب الإرشاد ص ٧٧ ط: مكتبة الخانجي ١٣٦٩هـ.

(**الثاني**: إثبات السمع والبصر في الأزل. ولا مسموع ولا مبصر) فيه (خروج عن المعقول).

(والجواب: إن انتفاء التعلق) في الأزل (لا يستلزم انتفاء الصفة) فيه (كما في سمعنا وبصرنا. فإن خلوهما عن الإدراك)(١) بالفعل في وقت (لا يوجب انتفائهما أصلاً) في ذلك الوقت.

المقصد السابع: في أنه تعالى متكلم

المتن: والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام، تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام(٢).

فإن قيل: صدق الرسول موقوف على تصديق الله إياه، وأنه إخباره عن كونه صادقاً. وهو كلام خاص له تعالى. فإثبات الكلام به دور.

قلنا: لا نسلم أن تصديقه له كلام، بل هو إظهار المعجزة(٣) على وفق دعواه. فإنه يدل على صدقه، ثبت الكلام أم لم يثبت.

ثم قالت الحنابلة: كلامه حرف وصوت يقومان بذاته. وأنه قديم. وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف قديمان. وهذا باطل

---

(١) ج: قيل تجويز خلو الباري عن الإدراك السمعي والبصري مع بقاء منشأهما أعني السمع والبصر مذهب أبي الحسين بعينه وقد أبطلوه فكيف يلتزمون هذا، وجوابه ما أشرنا إليه آنفاً من أن الإدراك السمعي والبصري عند من يثبت السمع والبصر صفتين زائدتين أمر وراء العلم فلا يلزم من انتفائهما بالفعل التجهيل كما لزم أبا الحسين على زعمهم فليتأمل.

(٢) قال تعالى: ﴿**وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب**﴾ (سورة الشورى، آية ٥١)وقال تعالى: ﴿**وكلم الله موسى تكليماً**﴾ (سورة النساء، آية ١٦٤).

(٣) المعجزة: أمر خارق للعادة يظهره الله على يد مدعي النبوة: وسميت معجزة لأن الخلق عجزوا عن الإتيان بمثلها، وهي على ضربين. فضرب منها ما هو على نوع قدرة البشر ولكن عجزوا عنه فعجزهم عنه دلّ على أنه من فعل الله ودل على صدق النبي ﷺ. والضرب الثاني: ما هو خارج عن قدرة البشر كإحياء الموتى، وقلب العصا حية وإخراج ناقة من صخرة. فعلم أن ذلك من عند الله، وأن الله عز وجل هو الذي أظهر ذلك المعجز على يد نبيه ليكون حجة له على صدقه.
راجع لباب التأويل ص ٢٢١.

بالضرورة. فإن حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر، فيكون له أول، فلا يكون قديماً. فكذا المجموع المركب منها.

وقالت المعتزلة: أصوات وحروف يخلقها الله في غيره، كاللوح المحفوظ، أو جبريل، أو النبي، وهو حادث. وهذا لا ننكره، لكنا نثبت أمراً وراء ذلك. وهو المعنى القائم بالنفس، ونزعم أنه غير العبارات، إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، بل قد يدل عليه بالإشارة والكتابة، كما يدل عليه بالعبارة والطلب واحد لا يتغير، وغير المتغير غير المتغير. وأنه غير العلم، إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، أو يشك فيه. وغير الإرادة، لأنه قد يأمر بما لا يريده كالمختبر لعبده، هل يطيعه أم لا؟ وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه، فإنه قد يأمره، وهو يريد ألا يفعل المأمور به. فإذا هو صفة ثالثة قائمة بالنفس، ثم نزعم أنه قديم، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى. ولو قالت المعتزلة: إنه هو إرادة فعل يصير سبباً لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به، أو إرادته لما أمر به لم يكن بعيداً، لكني لم أجده في كلامهم. إذا عرفت هذا فاعلم أن ما يقوله المعتزلة، وهو خلق الأصوات والحروف، وكونها حادثة قائمة، فنحن نقول به، ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك. وما نقوله من كلام النفس، فهم ينكرون ثبوته. ولو سلموه، لم ينفوا قدمه، فصار محل النزاع نفي المعنى وإثباته. فإذاً: الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنما تفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة[1]. وأما بالنسبة إلينا، فيكون نصباً للدليل في غير محل النزاع. وأما ما دلَّ على حدوث القرآن مطلقاً، فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا، ولا يجدي عليهم إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة. لكنا نذكر بعض أدلتهم تكميلاً للصناعة. وهو من المعقول والمنقول.

---

(١) الحنابلة: اتباع أحمد بن حنبل، وهم يعتمدون على نصوص الكتاب والسنة، وفكرة العالم الإسلامي عنهم أنهم يتشددون في أمر العقيدة.يقول عنهم المستشرق (لاوست) ما من مرة هوجم الإسلام سياسياً أو عسكرياً إلا اتجه نحو المذهب الحنبلي الذي ينادي في قوة وحماس بالرجوع إلى السنة.

أما المعقول فوجهان:

الأول: الأمر والخبر. ولا مأمور ولا سامع سفه.

الثاني: لو كان قديماً، لاستوى نسبته إلى المتعلقات كالعلم.

والجواب: عن الأول: أن ذلك في اللفظ. وأما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد.

وعن الثاني: إن الشيء القديم الصالح للأمور قد يتعلق ببعض دون بعض كالقدرة القديمة.

وأما المنقول فوجوه:

الأول: القرآن ذكر، لقوله تعالى: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ﴾[١]، ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾[٢]، مع قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّنْ ذِكْرٍ مِن رَّبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾[٣]، ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ﴾[٤].

الثاني: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٥] فيكون «كن» متأخراً عن الإرادة، وحاصلاً قبيل كون الشيء. وكلاهما يوجب الحدوث.

الثالث: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾[٦]، و «إذ» ظرف زمان. والمختص بزمان معين محدث.

الرابع: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾[٧] ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾[٨].

الخامس: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾[٩].

---

(١) سورة الأنبياء آية ٥٠.
(٢) سورة الزخرف آية ٤٤.
(٣) سورة الأنبياء آية ٢.
(٤) سورة الشعراء آية ٥.
(٥) سورة يس آية ٨٢.
(٦) سورة البقرة آية ٣٠.
(٧) سورة هود آية ١.
(٨) سورة يوسف آية ٢.
(٩) سورة التوبة آية ٦.

السادس: إنه معجز، ويجب مقارنته للدعوى. وإلا فلا اختصاص له به.

السابع: ﴿**إِنَّهُ منزل**﴾، و ﴿**تنزيل**﴾.

الثامن: يا رب القرآن العظيم، ويا رب طه ويس. والمربوب محدث.

التاسع: إنه تعالى أخبر بلفظ الماضي، نحو: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ**﴾[1]، ﴿**إِنَّا أَرْسَلْنَا**﴾[2].

العاشر: النسخ رفع، وما ثبت قدمه، امتنع عدمه.

والجواب: أنها تدل على حدوث اللفظ، وهو غير المتنازع فيه.

تنبيه: كلامه واحد عندنا لما مر في القدرة، وانقسامه إلى الأمر والنهي والاستفهام والخبر، والنداء بحسب التعلق. وقيل: خمسة. وقال ابن سعيد: وإنما يصير أحدها فيما لا يزال. وأورد عليه أنها أنواعه، فلا يوجد دونها.

والجواب: منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق. تفريع على الكلام: يمتنع عليه الكذب اتفاقاً أما عند المعتزلة فلوجهين:

الأول: إنه قبيح وهو لا يفعل القبيح. وهو بناءً على أصلهم في إثبات حكم العقل.

الثاني: إنه منافٍ لمصلحة العالم. والأصلح واجب عليه.

والجواب: منع وجوب الأصلح.

وأما عندنا فلثلاثة أوجه:

الأول: إنه نقص. والنقص على الله تعالى محال. وأيضاً فيلزم أن نكون أكمل منه في بعض الأوقات. واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل، وبين القبح العقلي. فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه. وإنما تختلف العبارة.

---

(١) سورة يوسف آية ٧ وتكملة الآية ﴿**قرآناً عربياً لعلكم تعقلون**﴾.

(٢) سورة القمر آية ١٩ وتكملة الآية ﴿**عليهم ريحاً صرصراً في يوم نحس مستمر**﴾.

الثاني: إنه لو اتصف بالكذب، لكان كذبه قديماً، إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى، فيلزم أن يمتنع عليه الصدق. فإن ما ثبت قدمه، امتنع عدمه. واللازم باطل. فإنّا نعلم بالضرورة أن من علم شيئاً، أمكن أن يخبر عنه على ما هو عليه. وهذا إنما يدل على كون الكلام النفسي صدقاً. وأما هذه العبارات، فلا.

الثالث: وعليه الاعتماد خبر النبي عليه السلام. وذلك يعلم بالضرورة من الدين.

فإن قيل: إنما يدل تصديقه على الصدق إذا امتنع عليه الكذب، فيلزم الدور.

قلنا: التصديق بالمعجزة.

الشرح:

(**المقصد السابع**: في أنه تعالى متكلم. والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام) فإنه (تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام)[١] ويقولون: إنه تعالى أمر بكذا، ونهى عن كذا، وأخبر بكذا. وكل ذلك من أقسام الكلام، فثبت المدعي.

(فإن قيل: صدق الرسول موقوف على تصديق الله إياه) إذ لا طريق إلى معرفته سواه (وأنه) أي تصديق الله إياه (إخباره عن كونه صادقاً. وهو) أي هذا الأخبار (كلام خاص له تعالى) فإذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى (فإثبات الكلام) لله سبحانه (به) أي بصدق الرسول (دور).

(قلنا: لا نسلم أن تصديقه له كلام، بل هو إظهار المعجزة[٢] على وفق دعواه فإنه يدل على صدقه ثبت الكلام) بأن تكون المعجزة من جنسه،

---

(١) ج: أي يثبتون أنه تعالى متصف بالكلام، لا أنه موجد له كما تزعمه المعتزلة، ثم إنه لا يتوقف ثبوت الشرع الذي توقف عليه الكلام حتى يلزم الدور، إذ يجوز إرسال الرسل بأن يخلق الله ـ تعالى ـ فيهم علماً ضرورياً برسالتهم، وما يتعلق بها من الأحكام، أو يخلق الأصوات الدالة عليها أو بغير ذلك، ويصدقهم بأن يخلق المعجزة على أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك إلى اتصافه تعالى بالكلام.

(٢) سبقت كلمة وافية عن المعجزة والفرق بينها وبين الكرامة.

كالقرآن الذي يعلم أولاً أنه معجزة خارجة عن قوة البشر، ثم يعلم به صدق الدعوى (أم لم يثبت) كما إذا كانت المعجزة شيئاً آخر ثم إن ههنا قياسين متعارضين:

أحدهما: إن كلام الله تعالى صفة له. وكل ما هو صفة له، فهو قديم. فكلامه تعالى قديم.

وثانيهما: إن كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود. وكل ما هو كذلك، فهو حادث. فكلامه تعالى حادث. فافترق المسلمون إلى فرق أربع: ففرقتان منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول. وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني. وقدحت الأخرى في كبراه. وفرقتان أخريان ذهبوا إلى صحة الثاني، وقدحوا في إحدى مقدمتي الأول على التفصيل المذكور. وإلى ما ذكرناه أشار المصنف رحمه الله بقوله: (ثم قال الحنابلة: كلامه حرف وصوت يقومان بذاته. وأنه قديم. وقد بالغوا فيه، حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف قديمان) فضلاً عن المصحف. فهؤلاء صححوا القياس الأول، ومنعوا كبرى القياس الثاني. (وهذا باطل بالضرورة. فإن حصول كل حرف) من الحروف التي تركب منها كلامه على زعمهم (مشروط بانقضاء الآخر) منها (فيكون له) أي للحرف المشروط (أول، فلا يكون قديماً) وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء، فلا يكون هو أيضاً قديماً، بل حادثاً (فكذا المجموع المركب منها) أي من الحروف التي لها أول زمان وجود وآخره، أو اجتمعا معاً فيها فيكون حادثاً لا قديماً. والكرامية وافقوا الحنابلة في أن كلامه حروف وأصوات. وسلموا أنها حادثة، لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى، لتجويزهم قيام الحوادث به، فقد قالوا بصحة القياس الثاني، وقدحوا في كبرى القياس الأول.

(وقالت المعتزلة): كلامه تعالى (أصوات وحروف) كما ذهبت إليه الفرقتان المذكورتان. لكنها ليست قائمة بذاته تعالى، بل (يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل، أو النبي. وهو حادث) كما ذهبت إليه الكرامية خلافاً للحنابلة. فهم أيضاً صححوا القياس الثاني، لكنهم قدحوا في صغرى

القياس الأول. وهي أن كلامه تعالى صفة له. (وهذا) الذي قاله المعتزلة (لا ننكره) نحن، بل نقول به، ونسميه كلاماً لفظياً، ونعترف بحدوثه، وعدم قيامه بذاته تعالى (لكنا نثبت أمراً وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس) الذي يعبر عنه بالألفاظ. ونقول: هو الكلام حقيقة. وهو قديم قائم بذاته تعالى، فنمنع صغرى القياس الثاني (ونزعم أنه غير العبارات[١]، إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام) ولا يختلف ذلك المعنى النفسي (بل) نقول: ليس تنحصر الدلالة عليه في الألفاظ، إذ (قد يدل عليه بالإشارة والكتابة، كما يدل عليه بالعبارة والطلب) الذي هو معنى قائم بالنفس[٢] (واحد لا يتغير) مع تغير العبارات. ولا يختلف باختلاف الدلالات (وغير المتغير غير المتغير) أي ما ليس متغيراً، وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات (و) نزعم (أنه) أي المعنى النفسي الذي هو الخبر (غير العلم، إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، أو يشك فيه. و) إن المعنى النفسي الذي هو الأمر (غير الإرادة لأنه قد يأمر) الرجل (بما لا يريده، كالمختبر لعبده، هل يطيعه أم لا؟) فإن مقصوده مجرد الاختبار، دون الإتيان بالمأمور به، (وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه. فإنه قد يأمره، وهو يريد أن لا يفعل المأمور به) ليظهر عذره عند من يلومه.

واعترض عليه بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر، لا حقيقته، إذ لا طلب فيهما أصلاً، كما لا إرادة قطعاً (فإذًا هو) أي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والأمر (صفة ثالثة) مغايرة للعلم والإرادة (قائمة بالنفس، ثم نزعم أنه قديم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى).

قال المصنف: (ولو قالت المعتزلة إنه) أي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والأمر هو (إرادة فعل[٣] يصير سبباً لاعتقاد المخاطب علم

---

(١) ج: قوله (ونزعم أنه غير العبارات) الأولى أن يقول: ونقول لأن استعمال الزعم في الباطل غالباً، ولذا قيل: زعموا: مطية الكذب.

(٢) ج: قوله (والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس) وجه التفسير أن الطلب قد يطلق على صيغ الأمر والنهي وليس هو الكلام النفسي.

(٣) ج: قوله (هو إرادة فعل الخ) قيل هذا توجيه ركيك لأن الكلام النفسي ما يعبر عنه بالعبارات، والألفاظ إنما يعبر بها عن معانيها الوضعية.

المتكلم بما أُخبر به، أو) يصير سبباً لاعتقاده (إرادته) أي إرادة المتكلم (لما مر به، لم يكن بعيداً) لأن إرادة الفعل كذلك موجودة في الخبر والأمر، ومغايرة لما يدل عليها من الأمور المتغيرة والمختلفة. وليس يتجه عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد. وحينئذٍ[1] لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغايرة للإرادة، كما تدعيه الأشاعرة (لكني لم أجده في كلامهم) بل الموجود فيه أن مدلول العبارات في الخبر راجع إلى العلم القائم بالمتكلم، وفي الأمر راجع إلى إرادة المأمور به، وفي النهي إلى كراهة المنهي عنه، فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات. وقد مر ما فيه. (إذا عرفت هذا) الذي قررناه لك (فاعلم أن ما تقوله المعتزلة) في كلام الله تعالى (وهو خلق الأصوات والحروف) الدالة على المعاني المقصودة (وكونها حادثة قائمة) بغير ذاته تعالى (فنحن نقول به. ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك) كما مر آنفاً (وما نقوله) نحن ونثبته (من كلام النفس) المغاير لسائر الصفات (فهم ينكرون ثبوته. ولو سلموه، لم ينفوا قدمه) الذي ندعيه في كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننا وبينهم (نفي المعنى) النفسي (وإثباته، فإذن الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ. إنما تقيدهم بالنسبة إلى الحنابلة) القائلين بقدم الألفاظ (وأما بالنسبة إلينا، فيكون نصباً للدليل في غير محل النزاع. وأما ما دلَّ على حدوث القرآن مطلقاً) أي بلا تقييد بالنفسي واللفظي (فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا،ولا يجدي عليهم) أي لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس إلينا (إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة) حينئذٍ تنفعهم. إذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه الألفاظ والعبارات. ولا سبيل لهم إلى هذا البرهان. فلا حجة لهم أيضاً في تلك الأدلة المطلقة (لكنَّا نذكر بعض أدلتهم) التي من هذا القبيل، ونجيب عنها (تكميلاً للصناعة) الكلامية، وتثبيتاً لطلاب الحق في مزالق الأقدام (وهو من المعقول والمنقول).

---

(١) وفي (ب) وعندها بدلاً من (وحينئذٍ).

(أما المعقول فوجهان):

(**الأول**: الأمر والخبر) في الأزل (ولا مأمور ولا سامع) فيه (سفه) فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه وتعالى.

(**الثاني**: لو كان) كلامه تعالى (قديماً، لاستوى نسبته إلى) جميع (المتعلقات) لأنه حينئذٍ يكون (كالعلم) في أن تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته. فكما أن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به، كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به. ولما كان الحسن والقبح بالشرع[١]، صحَّ في كل فعل أن يؤمر به، وأن ينهى عنه. فيلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال كلها، فيكون كل فعل مأموراً به ومنهياً عنه معاً. هذا خلف. وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة. وهو سهو من القلم كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح أن يتعلق به، بخلاف العلم.

(والجواب عن الأول أن ذلك) السفه الذي ادعيتموه إنما هو (في اللفظ. وأما الكلام النفسي فلا سفه فيه، كطلب التعلم من ابن سيولد).

ويرد عليه أن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله. وهو ممكن. وليس بسفه. وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفهاً، بل قيل: هو غير ممكن، لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال.

(و) الجواب (عن الثاني أن الشيء القديم الصالح للأمور) المتعددة (قد يتعلق ببعض) من تلك الأمور (دون بعض، كالقدرة القديمة) فإنها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الإرادة به منها دون بعض.

فإن قيل: مخصص القدرة هو الإرادة، فلا بد في الكلام أيضاً مخصص[٢]. ويعود الكلام إليه، ويلزم التسلسل.

---

(١) ج: قوله: (ولما كان الحسن والقبح بالشرع) هذا الكلام من قبل المعتزلة إلزامي لأن شرعية الحسن والقبح إنما هو عندنا وأما عندهم: فهما عقليان.

(٢) ج: فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون مخصص تعلق الكلام كالقدرة هو الإرادة. قلت: لأن تعلق الكلام قديم عند الأشاعرة فلو كان مخصصه الإرادة، لزم حدوثه.

قلنا: تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الإرادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض، فلا تسلسل على ما مر.

(وأما المنقول فوجوه):

(**الأول**: القرآن ذكر لقوله تعالى:﴿**وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ**﴾)(١)، وقوله: (﴿**وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ**﴾(٢)، (مع قوله تعالى: ﴿**مَا يَأْتِيهِم مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِم مُحْدَثٍ**﴾(٣)، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَأْتِيهِم مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ**﴾)(٤) فإنهما يدلان على أن الذكر محدث، فيكون القرآن محدثاً.

(**الثاني**) قوله تعالى: (﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ**﴾)(٥) إذ معناه إذا أردنا شيئاً، قلنا له) كن (فيكون). قوله: (كن) وهو قسم من كلامه (متأخراً عن الإرادة) الواقعة في الاستقبال، لكونه جزاء له (و) يكون (حاصلاً قبيل كون الشيء) أي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهالة. (وكلاهما يوجب الحدوث). أما التأخر عن الإرادة الحادثة في المستقبل فلأن التأخر عن الشيء يوجب الحدوث، خصوصاً إذا كان ذلك الشيء حادثاً واقعاً في الاستقبال. وأما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر أيضاً دلالته على الحدوث.

(**الثالث**) قوله تعالى: (﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ**﴾(٦)، و «إذ» ظرف زمان) ماضٍ، فيكون قوله واقع في هذا الظرف مختصاً بزمان معين (والمختص بزمان معين محدث).

(**الرابع**: ﴿**كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ**﴾)(٧) فإنه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة، فيكون حادثاً. وكذا قوله تعالى: (﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً**﴾(٨)).

---

(١) سورة الأنبياء آية ٥٠.
(٢) سورة الزخرف آية ٤٤.
(٣) سورة الأنبياء آية ٢.
(٤) سورة الشعراء آية ٥.
(٥) سورة يس آية ٨٢.
(٦) سورة البقرة آية ٣٠.
(٧) سورة هود آية ١.
(٨) سورة يوسف آية ٢.

يدل على أن كلام الله تعالى قد يكون عربياً تارة وعبرياً أخرى، فيكون متغيراً، وذلك دليل حدوثه.

(**الخامس**: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾)[١] فإنه يدل على أن كلامه مسموع، فيكون حادثاً، لأن المسموع لا يكون إلا حرفاً وصوتاً.

(**السادس**: إنه) أي القرآن (معجز) إجماعاً[٢] (ويجب مقارنته) أي مقارنة المعجز (للدعوى) حتى يكون تصديقاً للمدعي في دعواه، فيكون حادثاً مع حدوثها. (وإلا) أي وإن لم يكن مقارناً لها حادثاً معها، بل يكون قديماً سابقاً عليها (فلا اختصاص له به) أي بذلك المدعي، وتصديقه.

(**السابع**: إنه) أعني القرآن موصوف بأنه (منزل[٣]، وتنزيل)[٤]. وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالإنزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى.

(**الثامن**) قوله عليه السلام في دعائه: (يا رب القرآن العظيم، ويا رب طه ويس). فالقرآن مربوب، كلاً وبعضاً. (والمربوب محدث) اتفاقاً.

(**التاسع**: إنه تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾[٥]، ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا﴾)[٦] ولا شك أنه لا إنزال ولا إرسال في الأزل. فلو كان كلامه قديماً، لكان كذباً، لأنه إخبار بالوقوع في الماضي. ولا يتصور ما هو ماض بالقياس إلى الأزل.

(**العاشر**: النسخ) حق بإجماع الأمة. ووقع في القرآن، وهو (رفع) أو

---

(١) سورة التوبة آية ٦.

(٢) ج: للحنابلة أن يقولوا معنى إعجازه أنه ظهر في يد النبي عليه السلام ولم يظهر في يد غيره فيكفي مقارنة ظهوره فلا يلزم حدوث ذاته.

(٣) سورة الأنعام آية ١١٤ والآية ﴿**والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق**﴾.

(٤) سورة الزمر آية ١ ﴿**تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم**﴾.

(٥) سورة طه آية ١١٣ ﴿**وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً**﴾.

(٦) سورة القمر آية ٣٤ ﴿**إنا أرسلنا عليهم حاصباً**﴾.

انتهاء (و) لا شيء منهما يتصور في القديم، لأن (ما ثبت قدمه، امتنع عدمه). والإمام الرازي جعل هذين الوجهين في الأربعين من الأدلة المعقولة، والحق ما اختاره المصنف.

(والجواب) عن الوجوه العشرة (أنها تدل على حدوث اللفظ، كما لا يخفى على المتأمل. (وهو غير المتنازع فيه كما) تحققته.

(تنبيه: كلامه) تعالى (واحد عندنا لما مر في القدرة) من أنها لو تعددت لاستندت إلى الذات، إما بالاختيار أو بالإيجاب. وهما باطلان. أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى المختار. وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء، فيلزم وجود قدر لا تتناهى (و) إما (انقسامه إلى الأمر والنهي والاستفهام والخبر والنداء) فإنما هو (بحسب التعلق) فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبراً باعتبار تعلقه بشيء آخر، أو على وجه آخر يكون أمراً. وكذا الحال في البواقي.

(وقيل) كلامه (خمسة) هي الأقسام المذكورة.

(وقال ابن سعيد)[1] من الأشاعرة: هو في الأزل واحد وليس متصفاً بشيء من تلك الخمسة (وإنما يصير أحدها فيما لا يزال. وأورد عليه أنها أنواعه، فلا يوجد دونها) إذ الجنس لا يوجد إلا في ضمن شيء من أنواعه.

(والجواب: منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق) يعني أنها ليست أنواعاً حقيقية له، حتى يلزم ما ذكرتم، بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء، فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضاً. فليس كلام ابن سعيد ببعيد جداً كما توهموه.

(تفريع على) ثبوت (الكلام) لله تعالى وهو أنه (يمتنع عليه الكذب اتفاقاً. أما عند المعتزلة فلوجهين):

---

(١) هو عبد الله بن سعيد أبو محمد عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب القطان المتوفى بعد سنة ٢٤٠هـ بقليل شيخ الكلابية، وإمام أهل السنة في عصره جاراه الأشعري في أكثر آرائه (راجع طبقات السبكي ٢: ٥١).

(**الأول**: أنه) أي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الأفعال دون الصفات (قبيح. وهو) سبحانه (لا يفعل القبيح، وهو بناء على أصلهم في إثبات حكم العقل) بحسن الأفعال وقبحها مقيسة إلى الله تعالى. وستعرف بطلانه.

(**الثاني**: أنه منافٍ لمصلحة العالم) لأنه إذا جاز وقوع الكذب في كلامه، ارتفع الوثوق عن إخباره بالثواب والعقاب، وسائر ما أخبر به من أحوال الآخرة والأولى. وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى (والأصلح واجب عليه) تعالى عندهم، فلا يجوز إخلاله به.

(والجواب: منع وجوب الأصلح)، إذ لا يجب عليه شيء أصلاً، بل هو متعال عن ذلك قطعاً. (وأما) امتناع الكذب عليه (عندنا فلثلاثة أوجه):

(**الأول**: إنه نقص. والنقص على الله تعالى محال) إجماعاً. (وأيضاً فيلزم) على تقدير أن يقع الكذب في كلامه (أن نكون) نحن (أكمل منه في بعض الأوقات) أعني وقت صدقنا في كلامنا. وهذا الوجه إنما يدل على أن الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقاً. وإلا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا. ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معانٍ مقصودة. ولما كان لقائل أن يقول: خلق الكاذب أيضاً نقص في فعله، فيعود المحذور بعينه أشار إلى دفعه بقوله: (واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل، وبين القبح العقلي) فيه (فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه) فيها (وإنما تختلف العبارة) دون المعنى. فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى.

(**الثاني**: أنه لو اتصف بالكذب، لكان كذبه قديماً[1]، إذ لا يقوم

(١) ج: المراد بالكذب الكلام الكاذب، وبالصدق الكلام الصادق ولذا قال الأبهري في تقرير هذا الوجه الثاني لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديماً لامتناع قيام الحادث بذاته تعالى الخ ولا شك في كونه صفة حقيقية ثم التعلق الذي يتوقف عليه الاتصاف=

الحادث بذاته تعالى، فيلزم أن يمتنع عليه الصدق) المقابل لذلك الكذب. وإلا جاز زوال ذلك الكذب. وهو محال (فإن ما ثبت قدمه، امتنع عدمه واللازم) وهو امتناع الصدق عليه. واللازم (باطل. فإنا نعلم بالضرورة أن من علم شيئاً، أمكن) له (أن يخبر عنه على ما هو عليه. وهذا) الوجه الثاني أيضاً (إنما يدل على كون الكلام النفسي صدقاً) لأنه القديم. (وأما هذه العبارات) الدالة على الكلام النفسي (فلا) دلالة على صدقها، لأنها حادثة، فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها، مع أن الأهم عندنا هو بيان صدقها.

(**الثالث**: وعليه الاعتماد) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معاً (خبر النبي عليه الصلاة والسلام) بكونه صادقاً في كلامه كله (وذلك) أي خبره عليه السلام بصدقه (مما يعلم بالضرورة من الدين) فلا حاجة إلى بيان إسناده وصحته. ولا إلى تعيين ذلك الخبر. بل نقول: تواتر عن الأنبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقاً، كما تواتر عنهم كونه تعالى متكلماً.

(فإن قيل): صدق النبي إنما يعلم بتصديقه تعالى إياه. و (إنما يدل تصديقه) إياه (على الصدق) أي صدق النبي (إذا امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب أن يكون كلامه صدقاً. فصدق النبي إنما يعرف بصدق الله تعالى (فيلزم الدور) إذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي، كما فعلتم.

(قلنا: التصديق بالمعجزة) كما مر، فهو تصديق فعلي، لا قولي. ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق إليها شبهة كما ستقف عليه.

واعلم أن للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه في خطبة الكتاب، ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ، وأخرى على الأمر القائم بالغير. فالشيخ الأشعري لما قال: «الكلام هو المعنى النفسي»، فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده.

= بالخبرية التي هي مناط الاتصاف بالكذب قديم عند جمهور الأشاعرة كما مر، وبهذا اندفع منع لزوم قدم الكذب مطلقاً بناءً على توهم حدوث مبناه أعني التعلق ومنع كون الكذب صفة حقيقية قائمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى.

وهو القديم عنده. وأما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضاً، لكنها ليست كلامه حقيقة. وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف، مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي. وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة، إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية. فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني. فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً، قائماً بذات الله تعالى[1]، وهو مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسن، محفوظ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة. وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة. فجوابه أن ذلك الترتب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث. والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلة. وهذا الذي ذكرناه، وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا، إلا أنه بعد التأمل تعرف حقيقته، ثم كلامه. وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني[2] في كتابه المسمى بنهاية الإقدام. ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة.

---

(١) اعترض عليه بأن كلام الله تعالى إن كان اسماً لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله واللازم باطل للقطع بأن ما يقرأه كل واحد منا وهو الكلام المنزل على النبي ـ ﷺ ـ بلسان جبريل عليه السلام وإن كان اسماً لنوع القائم يلزم أن يكون إطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً فيجوز نفيه عنه حقيقة.

(٢) أبو الفتوح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهر ستاني المتكلم على مذهب الأشعري. كان إماماً مبرزاً فقيهاً متكلماً تفقه على أحمد الخوافي وعلى أبي نصر القشيري وغيرهما وبرع في الفقه وقرأ الكلام على أبي القاسم الأنصاري وصنف كتاب «نهاية الإقدام في علم الكلام»، وكتاب الملل والنحل. ولد عام سبع وستين وأربعمائة بشهرستان وتوفي عام ثمان وأربعين وخمسمائة.

راجع وفيات الأعيان ٣: ٤٠٣ ت ٥٨٣.

المقصد الثامن: في صفات اختلف فيها

وفيه مقدمة ومسائل

المتن:

فالمقدمة: هل لله تعالى صفة غير ما ذكرناه؟ فمنعه بعض أصحابنا مقتصراً على أنه لا دليل عليه، فيجب نفيه. ولا يخفى ضعفه. ومنهم من قال: نحن مكلفون بكمال المعرفة. فلو كان له صفة غيرها، لعرفناها.

والجواب: منع التكليف بكمال معرفته، إذ هو بقدر وسعنا، أو يعرفه بعض دون بعض. ولا يمتنع كثرة الهالكين. وأثبت بعض صفات أخر.

الأولى: البقاء. أثبته الشيخ صفة زائدة على الوجود، إذ الوجود متحقق دونه، كما في أول الحدوث. وأجيب عنه بأنه منقوض بالحدوث. فإنه غير الوجود، لتحقق الوجود بعد الحدوث. فلو دلَّ ذلك على كونه زائداً، لكان الحدوث زائداً، ولزم التسلسل، ونفاه القاضي أبو بكر والإمامان. إمام الحرمين، والإمام الرازي. وقالوا: البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لوجهين:

الأول: لو كان زائداً، لكان له بقاء، ويتسلسل.

والجواب: إن بقاء البقاء نفس البقاء.

والثاني: لو احتاج إلى الذات، لزم الدور. وإلا لكان الذات محتاجاً إليه، وكان هو مستغنياً عن الذات، فكان هو الواجب دون الذات.

والجواب: منع احتياج الذات إليه، وإن اتفق تحققهما معاً.

تنبيه: إثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات، وبأنه معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني. وأول الوجهين ينفي الأول، والثاني الثاني.

الثانية: القدم. وأحاله الجمهور متفقين على أنه قديم بنفسه، لا بقدم زائد، وأثبته ابن سعيد. ودليله ما مر في البقاء بإبطاله. ويخصه أنه إن أراد به أنه لا أول له فسلبي. أو أنه صفة لأجلها لا يختص بحير، كما فسره الشيخ

أبو إسحاق الإسفرايني[١]، فكذلك، أو غيرهما، فالتصوير، ثم التقرير، هذا منضم إلى ما سبق من أنه اعتباري.

الثالثة: الاستواء. لما وصف تعالى بالاستواء في قوله: ﴿**الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ**﴾[٢]، اختلف الأصحاب فيه، فقال الأكثرون: هو الاستيلاء ويعود إلى القدرة. قال الشاعر:

قد استوى عمرو على العراق ... من غير سيف ودم مهراق[٣]

أي استوى. وقال الآخر:

فلما علونا واستوينا عليهم ... تركناهم صرعى لنسر وطائر

أي استولينا. لا يقال: الاستواء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة. وأيضاً لا فائدة لتخصيص العرش، لأنَّا نجيب عن الأول بمنع الإشعار، وعن الثاني بأن الفائدة الإشعار بالأعلى على الأدنى. إذ مقرر في الأوهام أن العرش أعظم الخلق.

وقيل: هو القصد، نحو: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ**﴾[٤].

وهو بعيد. إذ ذلك يعدى بـ «إلى» دون «على». وذهب الشيخ. في أحد قوليه. إلى أنه صفة زائدة، ولم يقم دليلاً عليه. ولا يجوز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال.

الرابعة: الوجه. قال تعالى: ﴿**وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ**﴾[٥]، ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾[٦].

---

(١) الإسفرايني: الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني، الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي الملقب بركن الدين: من أئمة المذهب الأشعري، نشأ في إسفراين وانتقل إلى نيسابور، وتوفي عام ٤١٨هـ.
راجع وفيات الأعيان وطبقات السبكي ٣: ١١ ومعجم المؤلفين ١: ٨٣.

(٢) سورة طه آية ٥.

(٣) سيأتي الكلام عن هذا البيت قريباً من هذا.

(٤) سورة فصلت آية ١١.

(٥) سورة الرحمن آية ٢٧.

(٦) سورة القصص آية ٨٨.

أثبته الشيخ. في أحد قوليه. وأبو إسحق الإسفرايني. والسلف: صفة زائدة. وقال في قول آخر، ووافقه القاضي: إنه الوجود، وهو كما قبله في عدم القاطع.

تنبيه: الوجه وضع للجارحة، ولم يوضع لصفة أخرى، بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب، فتعين المجاز، والتجوز به عما يعقل، وثبت بالدليل متعين.

الخامسة: اليد. قال تعالى: ﴿**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾[1]، ﴿**مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾[2]، فأثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين، وعليه السلف، وإليه ميل القاضي في بعض كتبه.

وقال الأكثر: إنها مجاز عن القدرة، فإنه شائع «وخلقته بيدي» أي بقدرة كاملة. وتخصيص خلق آدم بذلك تشريف. كما أضاف الكعبة إلى نفسه. وخصص المؤمنين بالعبودية.

وقالت المعتزلة: بل عن القادرية بناء على أصلهم، وبعضم: عن النعمة.

وقيل: صفة زائدة. وتحقيقه كما في الأول.

السادسة: العينان. قال تعالى: ﴿**تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا**﴾[3]، ﴿**وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي**﴾[4].

وقال الشيخ تارة: إنه صفة زائدة. وتارة: إنه البصر. والكلام فيه ما مر آنفاً.

السابعة: الجنب، قال تعالى: ﴿**يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ**﴾[5].

وقيل: صفة زائدة.

---

(١) سورة الفتح آية ١٠.
(٢) سورة ص آية ٧٥.
(٣) سورة القمر آية ١٤.
(٤) سورة طه آية ٣٩.
(٥) سورة الزمر آية ٥٦.

وقيل: المراد في أمر الله. كما قال الشاعر:

أما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق[١]

أو أراد الجناب. يقال: «لاذ بجنبه»، أي بجنابه.

الثامنة: القدم. قال عليه السلام: فيضع الجبار قدمه في النار[٢].

التاسعة: الإصبع. قال عليه السلام: «إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»[٣].

العاشرة: اليمين. قال تعالى: ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[٤].

الحادية عشرة: التكوين أثبته الحنفية. قالوا: وإنه غير القدرة، لأن القدرة أثرها الصحة، والصحة لا تستلزم الكون.

الجواب: إن الصحة هي الإمكان، وأنه للمكن ذاتي، فلا يصلح أثراً للقدرة، بل به تعلل المقدورية، فيقال: هذا مقدور لأنه للممكن. وذلك غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع.

فإذاً: أثر القدرة هو الكون، فاستغنى عن صفة ذلك.

فإن قيل: المراد صحة الفعل، لا صحة المفعول في نفسه. فإن القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك، فلا يحصل بها أحدهما بعينه.

قلنا: كل منهما يصلح أثراً لها. وإنما يحتاج صدور أحدهما إلى مخصص وهو الإرادة. ولا حاجة إلى مبدأ للكون غير القدرة.

الشرح:

(**المقصد الثامن:** في صفات اختلف فيها. وفيه مقدمة ومسائل) إحدى

---

(١) سيأتي الحديث عن هذا البيت قريباً من هذا.

(٢) راجع كتاب (الباز الأشهب المنقضي على مخالفي المذهب. فقد تكلم كثيراً عن هذا الحديث. وبين بعبارة واضحة جلية المقصود بالقدم...؟)

(٣) سبق تخريج هذا الحديث وسيعاد الكلام عنه قريباً من هذا.

(٤) سورة الزمر، آية ٦٧.

عشرة. (فالمقدمة) هي أنه (هل لله تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير ما ذكرناه) من الصفات السبع التي هي الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام (فمنعه بعض أصحابنا مقتصراً) في نفيها (على أنه لا دليل عليه) أي على ثبوت صفة أخرى (فيجب نفيه. ولا يخفى ضعفه) لما مر من أن عدم الدليل عندك لا يفيد. وعدمه في نفس الأمر ممنوع. وإن سلم، لم يفد أيضاً، لأن انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه (ومنهم من) زاد على ذلك[١]، فاستدل على نفيها بأن (قال: نحن مكلفون بكمال المعرفة) وإنما يحصل بمعرفة جميع صفاته. (فلو كان له صفة غيرها، لعرفناها) لكنّا لا نعرفها. بل لا طريق لنا إلى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص. ولا يدل شيء منهما على صفة زائدة على ما ذكر.

(والجواب: منع التكليف بكمال معرفته. إذ هو) أي التكليف (بقدر وسعنا) فنحن مكلفون بأن نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه السلام على العلم به، لا بمعرفة صفات أخرى (أو) بأن نقول: سلمنا تكليفنا بكمال معرفته. لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين، بل ربما (يعرفه) معرفة كاملة (بعض) منهم، كالأنبياء والكاملين من أتباعهم (دون بعض) وهو من عداهم. وهؤلاء وإن كانوا هم الأكثرين (و) لكن (لا يمتنع كثرة الهالكين) بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته (وأثبت بعض) من المتكلمين (صفات أُخر) بيانها تلك المسائل الإحدى عشرة:

(**الأولى**: البقاء) اتفقوا على أنه تعالى باقٍ، لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما أشار إليه بقوله: (أثبته الشيخ) أبو الحسن وأتباعه، وجمهور معتزلة بغداد[٢] (صفة) وجودية (زائدة على الوجود، إذ الوجود متحقق دونه) أي دون البقاء (كما في أول الحدوث) بل يتجدد بعده صفة هي البقاء.

---

(١) ج: ليس المراد بالزيادة الزيادة بحسب الكمية بأن يقولوا بما قاله الأولون مع زيادة إذ لا معنى له قطعاً بل الزيادة بحسب الكيفية وهي القوة. وسيجيء نظيره في بحث أن الإيمان هل يزيد وينقص...؟

(٢) ج: ظاهره يخالف ما ذكره في حواشي التجريد من أن قدماء المعتزلة يثبتون الأحوال ومتأخروهم يوافقون الفلاسفة في القول بأن الصفات عين الذات.

(وأجيب عنه بأنه منقوض بالحدوث. فإنه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث) يعني أن البقاء حصل بعد ما لم يكن، والحدوث زال بعد أن كان، لأنه الخروج من العدم إلى الوجود عند الشيخ، لا مسبوقية الوجود به، (فلو دلّ ذلك) الذي ذكرتموه في البقاء (على كونه) وجودياً (زائداً، لكان الحدوث) أيضاً وجودياً (زائد) لما ذكرناه[1]، لأن العدم بعد الحصول، كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة، إذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله. أعني الوجود (ولزم التسلسل) في الحدوثات الوجودية ضرورة أن الحدوث لا بد أن يكون حادثاً. مع أن الشيخ معترف بأن الحدوث ليس أمراً زائداً وحله بعد نقضه أن تجدد الاتصاف بصفة لا تقتضي كونها وجودية، كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث، وكذا زواله أيضاً لا يقتضيه. وذلك كله لجواز اتصافه بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف (ونفاه) أي نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة (القاضي أبو بكر، والإمامان، إمام الحرمين والإمام الرازي) وجمهور معتزلة البصرة (وقالوا: البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني) لا أمر زائد عليه (لوجهين):

(**الأول**: لو كان) البقاء (زائداً لكان له بقاء) إذ لو لم يكن البقاء باقياً، لم يكن الوجود باقياً، لأن كونه باقياً إنما هو بواسطة البقاء المفروض زواله (و) حينئذ (تتسلسل) البقاءآت المترتبة الموجودة معاً.

(والجواب: إن بقاء البقاء نفس البقاء) كما قيل في وجود الوجود، ووجوب الوجوب، وإمكان الإمكان، فلا تسلسل أصلاً.

ويرد على هذا الجواب أن ما تكرر نوعه اعتبارياً كما مر.

(**الثاني**: لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجودياً (إلى الذات، لزم الدور) لأن الذات محتاج إلى البقاء أيضاً. فإن وجوده في الزمان الثاني معلل به. (وإلا) أي وإن لم يحتج البقاء إلى الذات (لكان الذات محتاجاً إليه،

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (نحن).

وكان مستغنياً عن الذات) مع استغنائه عن غيره أيضاً (فكان) البقاء (هو الواجب) الوجود، لأنه الغني المطلق (دون الذات).

(والجواب منع احتياج الذات إليه)[١] وما قيل من أن وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع. غاية ما في الباب أن وجوده فيه لا يكون إلا مع البقاء. وذلك لا يوجب أن يكون البقاء علة لوجوده فيه، إذ يجوز أن يكون تحققهما على سبيل الاتفاق. وإليه الإشارة بقوله: (وإن اتفق تحققهما معاً).

(تنبيه: إثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات) يريد أن المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود، ويدعون أن الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات (و) أخرى (بأنه معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني. وأول الوجهين) للنافين (ينفي) المعنى (الأول) من معنى البقاء، لأن الاستمرار إذا لم يكن باقياً، لم يكن الوجود مستمراً. ولا ينفي الثاني، لأن البقاء إذا كان أمراً يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم أن يكون له بقاء آخر (و) الوجه (الثاني) ينفي المعنى (الثاني) دون الأول، إذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائداً على الذات احتياج الذات في وجوده إلى البقاء الذي هو الاستمرار. فلا يلزم الدور.

الصفة (**الثانية**: القدم. وأحاله الجمهور متفقين على أنه قديم بنفسه، لا بقدم) وجودي (زائد) على ذاته (وأثبته ابن سعيد) من الأشاعرة (ودليله) على كونه صفة موجودة زائدة (ما مر في البقاء) وتصويره ههنا أن يقال: القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا تطاول عليه الأمد. ومنه قوله تعالى: ﴿كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾[٢].

والجسم لا يوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه، بل بعده، فقد

---

(١) ج: ليس هذا اختياراً للشق الثاني حتى يرد اعتراض صاحب المقاصد ومن تبعه بأنه يستلزم تعدد الواجب بل هو اختيار الشق الأول ومنع للزوم الدور، ثم إن الضمير في وإن اتفق تحققهما راجع إلى البقاء والوجود في الزمان الثاني كما أشار إليه الشارح لا إلى الذات والبقاء حتى يلزم ما ذكر.

(٢) سورة يس، آية ٣٩.

تجدد له القدم بعد ما لم يكن، فيكون موجوداً زائداً على الذات. فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية، لا بمجرد مدة متطاولة (بإبطاله) أي ما مر مع إبطاله. فلا حاجة إلى إعادة شيء منهما، وحمل ما مر على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته[١] (و) الذي (يخصصه) أي يختص بإبطاله (أنه إن أراد به) أي بالقدم (أنه لا أول له، فسلبي) فلا يتصور كونه وجودياً (أو أنه صفة لأجلها لا يختص) الباري سبحانه وتعالى (بحيز كما فسره) أي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ أبو إسحاق الإسفرايني) فإنه قال: معنى كلامه أنه تعالى مختص بمعنى لأجله ثبت وجوده لا في حيز، كما أن المتحيز يختص بمعنى لأجله كان متحيزاً. ولا يخفى عليك أن هذا التفسير بعيد جداً عن دلالة زيادة القدم عليه (فكذلك) يكون القدم أمراً سلبياً، إذ مرجعه حينئذ إلى وجوده، لا في حيز.

فإن قلت: هذا السلبي معلل بالقدم، لا نفسه.

قلت: إن الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية (أو غيرهما) من المعاني (فالتصوير) أي فعليه تصوير ذلك المعنى المراد أولاً (ثم التقرير) والتحقيق بإقامة الدليل عليه ثانياً. (هذا) الذي أوردناه ههنا في إبطاله (منضم إلى ما سبق) في مباحث الأمور العامة (من أنه) أي القدم أمر (اعتباري) لا وجود له في الخارج. فإنه يدل على بطلان مذهبه ودليله أيضاً.

الصفة (**الثالثة:** الاستواء. لما وصف تعالى بالاستواء في قوله تعالى: **﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾**[٢]، اختلف الأصحاب فيه. فقال الأكثرون: هو الاستيلاء. ويعود) الاستواء حينئذ (إلى) صفة (القدرة. قال الشاعر:

قد استوى عمرو على العراق ... من غير سيف ودم مهراق[٣]

أي استوى. وقال الآخر:

---

(١) ج: لأنهما للنافين لا للمثبتين.

(٢) سورة طه آية ٥.

(٣) القائل هو الشاعر الأخطل، وقد قاله في بشر بن مروان. راجع الديوان ص ٣٩٠ ط ٢ دار المشرق ببروت وصحة البيت:

قد استوى بشر على العراق

فلما علونا واستوينا عليهم   تركناهم صرعى لنسر وطائر[١]

أي استولينا. لا يقال: الاستواء) بمعنى الاستيلاء (يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة) أي يشعر بسبق هذه الأمور التي تستحيل في حقه تعالى. (وأيضاً لا فائدة لتخصيص العرش) لأن استيلاءه يعم الكل (لأنّا نجيب عن الأول بمنع الإشعار) ألا ترى أن الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى: ﴿وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾[٢].

نعم، ربما يفهم سبق تلك الأمور من خصوصية من أسند إليه الاستيلاء في أمر مخصوص. (وعن الثاني بأن الفائدة) هي (الإشعار بالأعلى على الأدنى. إذ مقرر في الأوهام أن العرش أعظم الخلق). فإن استولى عليه، كان مستولياً على غيره قطعاً. وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالأدنى على الأعلى. وكلاهما صواب. فإنه كما يفهم من حكم الأدنى حكم الأعلى إذا كان به أولى، كذلك يفهم عكسه إذا كان الأدنى بالحكم أولى.

(وقيل: هو) أي الاستواء ههنا (القصد) فيعود إلى صفة الإرادة (نحو قوله تعالى: (﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾[٣]).

أي قصد إليها (وهو بعيد. إذ ذلك تعدى بـ «إلى») كالقصد (دون «على») كاستيلاء.

(وذهب الشيخ في أحد قوليه إلى أنه) أي الاستواء (صفة زائدة) ليست عائدة إلى الصفات السابقة، وإن لم نعلمها بعينها (ولم يقم دليل عليه. ولا يجوز التعويل) في إثباته (على الظواهر) من الآيات والأحاديث (مع قيام الاحتمال) المذكور. وهو أن يراد به الاستيلاء أو القصد على ضعف. فالحق التوقف مع القطع بأنه ليس كاستواء الأجسام.

الصفة (**الرابعة**: الوجه. قال تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾[٤]. ﴿كُلُّ

---

(١) راجع الشامل لإمام الحرمين ص ٥٥٠ وأبكار الأفكار ص ٤٧٠.

(٢) سورة يوسف، آية ٢١.

(٣) سورة فصلت، آية ١١.

(٤) سورة الرحمن، آية ٢٧ وتكملة الآية ﴿ذو الجلال والإكرام﴾.

شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[١]، أثبته الشيخ في أحد قوليه، وأبو إسحاق الإسفرايني والسلف صفة) ثبوتية (زائدة) على ما مر من الصفات.

وقال في قول آخر ووافقه القاضي: إنه الوجود (وهو كما قبله) أعني الاستواء (في عدم القاطع) وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال.

(تنبيه: الوجه وضع) في اللغة (للجارحة) المخصوصة حقيقة. ولا يجوز إرادتها في حقه تعالى (ولم يوضع لصفة أخرى) مجهولة لنا (بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب)، إذ المقصود من الأوضاع تفهيم المعاني (فتعين المجاز والتجور به عما يعقل، وثبت بالدليل متعين) وهو أن يتجوز به عن الذات وجميع الصفات. فإن الباقي هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته، وما سواه هالك غير باق.

الصفة (**الخامسة**: اليد: قال الله تعالى: ﴿**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾[٢]، ﴿**مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾[٣]، فأثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين) على الذات، وسائر الصفات. لكن لا بمعنى الجارحتين (وعليه السلف. وإليه ميل القاضي في بعض كتبه. وقال الأكثر: إنهما مجاز عن القدرة، فإنه شائع: «وخلقته بيدي»، أي بقدرة كاملة) ولم يرد بقدرتين (وتخصيص خلق آدم بذلك) مع أن الكل مخلوق بقدرته تعالى (تشريف) وتكريم له (كما أضاف الكعبة إلى نفسه) في قوله: ﴿**أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ**﴾[٤] للتشريف، مع أنه مالك للمخلوقات كلها. (و) كما (خصص المؤمنين بالعبودية) لذلك في قوله: ﴿**إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ**﴾[٥].

(وقالت المعتزلة بأن) اليد مجاز (عن القادرية بناء على أصلهم) الذي

---

(١) سورة القصص، آية ٨٨ وتكلمة الآية ﴿**له الحكم وإليه ترجعون**﴾.
(٢) سورة الفتح، آية ١٠.
(٣) سورة ص، آية ٧٥.
(٤) سورة البقرة، آية ١٢٥.
(٥) سورة الحجر، آية ٤٢.

هو نفي الصفات وإثبات الأحوال. (و) قال (بعضهم) مجاز (عن النعمة) وهو في غاية الضعف، إذ لا يلائم نسبة الخلق إلى اليد. (وقيل: صفة زائدة) وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف. وقد يوجد في بعض النسخ يد له. وقيل: صلة. أي لفظة «بيدي» زائدة كما في قوله:

دعوت لما نابني مسورا فلبا فلبى يدي مسور[١]

وهو في غاية الركاكة.

(وتحقيقه كما في الأول) أي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من أنه موضوع للجارحة. وقد تعذرت، فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة.

الصفة (**السادسة**: العينان. قال تعالى: ﴿**تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا**﴾[٢]، ﴿**وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي**﴾[٣]، وقال الشيخ تارة: إنه صفة زائدة) على سائر الصفات (وتارة: إنه البصر والكلام فيه ما مر آنفاً) فإن إثبات الجارحة ممتنع. والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الإجمال، فوجب أن يجعل مجازاً عن البصر، أو عن الحفظ والكلاءة، وصيغة الجمع للتعظيم.

الصفة (**السابعة**: الجنب. قال تعالى): ﴿**أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ**﴾[٤].

(وقيل: صفة زائدة. وقيل: المراد: في أمر الله. كما قال الشاعر:

---

(١) ج: لبا الأول بالألف فعل ماض وفاعله مستتر راجع إلى مسورة والفاء فيه للعطف على دعوت ولبى الثاني بالياء الساكنة مصدر مثنى مضاف إلى ما بعده كما في لبيك على ما صرح به في الصحاح وليس على صيغة الماضي تأكيداً للأول كما يتوهم والفاء فيه للسببية، والمعنى إني دعوت مسوراً لأجل ما أصابني من الحوادث حتى ينصرني فأجابني ثم قال: فلبى يدي مسور رأى فالب يدي مسوراً لباباً بعد الباب أي أقيم في طاعته إقامة كثيرة قيل: وإنما قال يدي مسور لأن مسور أعانه باليد.

(٢) سورة القمر، آية ١٤.

(٣) سورة طه، آية ٣٩.

(٤) سورة الزمر، آية ٥٦.

أما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق[١]

أي تلمع وتتحرك. ورقراق الشراب ما تلألأ منه. أي جاء وذهب. وكذلك الدمع إذا دار في الحملاق، (أو أراد الجانب. يقال: لاذ بجنبه: أي بجنابه)، وحرمه.

الصفة (**الثامنة**: القدم. قال عليه السلام) في أثناء حديث مطول: (فيضع الجبار قدمه في النار) فتقول: قط قط. أي حسبي حسبي. وفي رواية أخرى: «حتى يضع رب العزة فيها قدمه، فينزوي بعضها إلى بعض، وتقول: قط قط، بعزتك وكرمك»[٢]. وفي أخرى: «يقال لجهنم: هل امتلأت؟ وتقول: هل من مزيد؟ حتى يضع الرب قدمه عليها، فتقول: قط قط».

وتأويل الجبار بمالك خازن النار، أو بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت إليه، كيف وقد ورد في رواية أنس في أثناء حديث: «وأما النار فلا تمتلى حتى يضع الله رجله فيها».

الصفة (**التاسعة**: الإصبع. قال عليه السلام: «إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»). وفي رواية: إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء»[٣]. ولا يمكن إثبات الجارحة. وأما وجه التأويل، فكما في اليدين.

---

(١) الشاعر: هو كثير عزة.

(٢) قال الدكتور أحمد المهدي: هذا الحديث أورده ابن تيمية في العقيدة الواسطية ص ١٣ وقال: إنه متفق عليه، كما أورده الآمدي في كتابيه الأبكار ص ٤١٥ وغاية المرام ص ١٢٧ بتمامه ونصه كما يلي: إذا كان يوم القيامة واستقر أهل الجنان في نعيمهم، وأهل النيران في حميمهم قالت النار: هل من مزيد، فيضع الجبار قدمه فيها فتقول: قط قط.

(٣) رواية الحديث أخرجه الإمام مسلم في كتاب القدر ١٧ (٢٦٥٤) عن المقري قال زهير، حدثنا عبد الله بن يزيد المقري قال حدثنا حيوة أخبرني أبو هانى أنه سمع أبا عبد الرحمن الحبلي أنه سمع عبد الله بن عمرو بن العاص يقول: أنه سمع رسول الله ـ ﷺ ـ يقول وذكره. وأخرجه الترمذي في القدر ٧ والدعوات ٨٩ وابن ماجه في المقدمة ١٣ وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ١٦٨، ١٧٣ ٦: ١٨٢، ٢٥١، ٣٠٢، ٣١٥ (حلبي).

الصفة (العاشرة: اليمين. قال تعالى: ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾)[1]. وتأويلها بالقدرة التامة ظاهرة.

الصفة (الحادية عشرة: التكوين. أثبته الحنفية) صفة زائدة على السبع المشهورة أخذاً من قوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾[2]، فقد جعل قوله: «كن» متقدماً على كون الحادثات. أعني وجودها. والمراد به التكوين والإيجاد والتخليق.

(قالوا: وإنه غير القدرة، لأن القدرة أثرها الصحة. والصحة لا تستلزم الكون) فلا يكون الكون أثراً للقدرة. وأثر التكوين هو الكون.

(الجواب: إن الصحة هي الإمكان. وإنه للممكن ذاتي، فلا يصلح أثراً للقدرة) لأن ما بالذات لا يعلل بالغير، (بل به) أي بإمكان الشيء في نفسه (تعلل المقدورية، فيقال: هذا مقدور لأنه ممكن. وذلك غير مقدور لأنه واجب، أو ممتنع).

(فإذن أثر القدرة هو الكون) أي كون المقدور وجوده لا صحته وإمكانه. (فاستغنى عن) إثبات (صفة) أخرى (كذلك) أي يكون أثرها الكون.

(فإن قيل: المراد بالصحة) التي جعلناها أثراً للقدرة هو (صحة الفعل) بمعنى التأثير والإيجاد من الفاعل (لا صحة المفعول في نفسه) وهذه الصحة هي إمكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره. وأما الصحة الأولى، فهي بالقياس إلى الفاعل ومعللة بالقدرة (فإن القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك) على سواء من الشيء المقدور له (فلا يحصل بها) منه (أحدهما بعينه) بل لا بد في حصوله من صفة أخرى متعلقة به. أي بذلك الطرف وحده. فتلك الصفة هي التكوين.

(قلنا: كل منهما) أي من ذينك الطرفين (يصلح أثراً لها) أي للقدرة

---

(١) سورة الزمر آية رقم ٦٧ .

(٢) سورة يس آية ٨٢.

(وإنما يحتاج صدور أحدهما) بعينه عنها (إلى مخصص) بعينه (وهو الإرادة المتعلقة بذلك الطرف (و) حينئذٍ (لا حاجة إلى مبدأ للكون غير القدرة) المؤثرة فيه بواسطة الإرادة المتعلقة به. وقد ورد في حديث ليلة المعراج: «وضع كفه بين كتفي، فوجدت بردها في كبدي»[1]. ولا يجوز إثبات الجارحة كما ذهبت إليه المشبهة. فقيل: هو موصوف بكف، لا كالكفوف. وقيل: مؤول بالتدبير. يقال: فلان في كف فلان. أي في تدبيره. فالمقصود من الحديث بيان ألطافه في تدبيره له، وبيان أنه وجد روح ألطافه. لأن البرد يطلق على كل روح وراحة وطمأنينة. وقد ورد في الأحاديث أنه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه. ويمتنع حمله على حقيقته. فقيل: هو ضحك لا كضحكنا. وقيل: مؤول بظهور تباشير الخير والنجح في كل أمر. ومنه ضحكت الرياض: إذا بدت أزهارها. فمعنى ضحك: ظهر تباشير الصبح. والنجح منه. وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعاً منه. ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان، حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير، وبعضها على الكناية. وبعضها على المجاز مراعياً لجزالة المعنى وفخامته، ومجانباً عما يوجب ركاكته. فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها. والله المستعان. وعليه التكلان.

---

(١) الحديث أخرجه الترمذي في كتاب تفسير القرآن ٣٢٣٣ حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن أيوب عن أبي قلابة عن ابن عباس قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ قال وذكره وفيه (بين ثديي) بدلاً من (كبدي). قال الترمذي: وقد ذكروا بين أبي قلابة وبين ابن عباس رجلاً، وقد رواه قتادة عن أبي قلابة عن خالد بن اللجلاج عن ابن عباس.

وأخرجه أبو داود في كتاب الطب ١٢ والدارمي في الرؤيا ١٢ وأحمد بن حنبل في المسند ٤: ٦٦، ٥: ٥٨، ٣٧٨ (حلبي).

المرصد الخامس

فيما يجوز عليه تعالى

وفيه مقصدان

المقصد الأول

المتن:

في الرؤية. والكلام في الصحة. وفي الوقوع. وفي شبه المنكرين. فههنا ثلاثة مقامات:

المقام الأول: في صحة الرؤية. وقد طال نزاع المنتمين إلى الملة فيها. فذهب الأشاعرة إلى أنه تعالى يصح أن يرى. ومنعه الأكثرون. ولا بد أولاً من تحرير محل النزاع فنقول: إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها، ثم غمضنا العين، فعند التغميض نعلم الشمس علماً جلياً. وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة.

قالت الفلاسفة: هي عائدة إلى تأثر الحدقة لوجوه:

الأول: إن من نظر إلى الشمس بالاستقصاء، ثم غمض، فإنه يتخيل أن الشمس حاضرة عنده، لا يتأتى له أن يدفعه عن نفسه أصلاً.

الثاني: إن من نظر إلى روضة خضراء زماناً، ثم حول عينيه إلى شيء أبيض يرى لونه ممتزجاً من البياض والخضرة.

الثالث: إن الضوء القوي يقهر الباصرة. فلولا تأثرها منه لما كان ذلك.

قلنا: كل ذلك يدل على تأثر الحدقة. وأما عود الإبصار إليه، فلا. فلا هي هو. ولا مشروطة به عندنا. وقد سبق ما فيه كفاية. ثم علمت أن الله تعالى ليس جسماً ولا في جهة، ويستحيل عليه مقابلة، ومواجهة، وتقليب حدقة نحوه. ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر[1]. ويحصل لهوية العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية. وقد استدل عليه بالنقل والعقل. فلنجعله مسلكين:

المسلك الأول: النقل. والعمدة قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿**رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ. قَالَ: لَنْ تَرَانِي. وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي**﴾[2]، والاحتجاج به من وجهين:

الأول: أن موسى سأل الرؤية. ولو امتنع لما سأل. لأنه حينئذٍ إما أن يعلم امتناعه أو يجهله. فإن علمه، فالعاقل لا يطلب المحال. فإنه عبث. وإن جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع، لا يكون نبياً كليماً.

الثاني: أنه علق الرؤية على استقرار الجبل. واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه. وما علق على الممكن فهو ممكن.

الإعتراض: أما على الأول فمن وجوه:

الأول: أن موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية، بل تجوز بها عن العلم الضروري، لأنه لازمها وإطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع. وهذا تأويل العلاف[3]. وتبعه الجبائي وأكثر البصريين.

---

(١) وذلك ما يؤكده الحديث الذي رواه مسلم في كتاب الإيمان ٨١ باب معرفة طريق الرؤية ٢٩٩ (١٨٢) بسنده عن أبي هريرة وأخرجه البخاري في كتاب الرقاق ٥٢ وكتاب التوحيد ٢٤ وأبو داود في كتاب السنة ١٩ والترمذي في كتاب الجنة ١٥، ١٧، ٢٠.
وأخرجه ابن ماجة في كتاب الزهد ٣٩ وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ٢٧٥، ٢٩٣، ٣٦٩ (حلبي).

(٢) سورة الأعراف آية ١٤٣.

(٣) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي المعروف بالعلاف، كان شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم، وهو صاحب المقالات في مذهبهم=

والجواب: أن الرؤية وإن استعملت للعلم، لكنها إذا وصلت بإلى فبعيد جداً، ومخالفة الظاهر لا تجوز إلا لدليل، ثم يمتنع حملها عليه ههنا. أما أولاً: فلأنه يلزم ألا يكون موسى عالماً بربه ضرورة مع أنه يخاطبه. وذلك لا يعقل. وأما ثانياً: فلأن الجواب ينبغي أن يطابق السؤال. وقوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾ نفي للرؤية بإجماع المعتزلة.

الثاني: إنه سأله أن يريه علماً من أعلامه الدالة على الساعة، فحذف المضاف، وأقام المضاف إليه مقامه، نحو: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[1]، وهذا تأويل الكعبي[2]، والبغداديين.

والجواب: إنه خلاف الظاهر. ولا يستقيم. أما أولاً: فلقوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾ وأما ثانياً: فلأن تدكدك الجبل من أعظم الأعلام. فلا يناسب قوله: ﴿وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾[3] المنع من رؤية الآية.

الثالثة: إنما سألها بسبب قومه ليمنع، فيعلم قومه امتناعها بالنسبة إليهم بالطريق الأولى. وهذا تأويل الجاحظ[4] ومتبعه.

والجواب: إنه خلاف الظاهر. ولا يستقيم. أما أولاً: فلأنه لو كان مصدقاً بينهم، لكفاه أن يقول: هذا ممتنع، بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله، كما قال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[5]، عند

= ومجالس ومناظرات، ولأبي الهذيل كتاب يعرف (بميلاس) وكان ميلاس رجلاً يهودياً مجوسياً فأسلم وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل وجماعة من الثنوية فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك. ولد سنة إحدى وثلاثين ومائة. وتوفي سنة خمس وثلاثين ومائتين بسر من رأى.
راجع وفيات الأعيان ٣: ٣٩٦ ت ٥٧٨.

(١) سورة يوسف آية ٨٢ وتكملة الآية **﴿التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها وإنا لصادقون﴾**.
(٢) سبقت الترجمة له قريباً من هذا.
(٣) سورة الأعراف آية ١٤٣.
(٤) سبقت الترجمة له قريباً من هذا.
(٥) سورة الأعراف آية ١٣٨.

قولهم: ﴿اجْعَلْ لَّنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾[1]، وإلا لم يصدقوه في الجواب. وأما ثانياً، فلأنهم لم يروا إلا أن أخذتهم الصاعقة. وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه. بل ذلك لقصدهم إعجاز موسى تعنتاً. فأظهر الله ما يدل على صدقه معجزاً.

الرابع: إنه سألها، وإن علم استحالتها ليتأكد دليل العقل بدليل السمع فعل إبراهيم حين قال: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾[2]. قال: أو لم تؤمن. قال: بلى، ولكن ليطمئن قلبي ..

والجواب: إن العلم لا يقبل التفاوت. ولذلك يؤول قول الخليل بما يضعف وبما يقوى، مع أنه كان يمكنه ذلك من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن.

الخامس: إنه قد لا يعلم امتناع الرؤية. ولا يضر مع العلم بالوحدانية، أو السؤال صغيره لا يمتنع على الأنبياء.

والجواب التزام أن النبي المصطفى بالتكليم في معرفة الله تعالى، وما يحوز عليه، ويمتنع دون آحاد المعتزلة. ومن حصل طرفاً من علم الكلام هي البدعة الشنعاء. واحتجاجنا بلزوم العبث. وهو مما ننزه عنه من له أدنى تمييز، فضلاً عن الأنبياء. كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى لا يعد من الصغائر. وفي جوازها من الأنبياء ما سيأتي. وأما على الثاني فمن وجهين:

الأول: إنه علق الرؤية على استقرار الجبل. إما حال سكونه، أو حركته. الأول ممنوع. والثاني مسلم. بيانه أنه لو علقه عليه حال سكونه، لزم وجود الرؤية. فإذا قد علقه عليه حال حركته. ولا خفاء أن الاستقرار حال الحركة محال.

والجواب: إنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو[3] من غير قيد،

---

(١) سورة الأعراف، آية ١٣٨.

(٢) سورة البقرة، آية ٢٦٠.

(٣) سقط من (ب) جملة (من حيث هو).

وأنه ممكن قطعاً، إذ لو فرض، لم يلزم منه محال لذاته. وأيضاً فاستقرار الجبل عند حركته ليس بمحال، إذ في ذلك الوقت قد يحصل[١] الاستقرار بدل الحركة. إنما المحال الاستقرار مع الحركة.

الثاني: أنه لم يقصد بيان إمكان الرؤية، أو امتناعها، بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به.

والجواب: إنه قد لا يقصد الشيء ويلزم. وههنا كذلك. فإنه إذا فرض وقوع الشرط فإما أن يقع المشروط فيكون ممكناً. وإلا فلا معنى للتعليق به. والشرط والمشروط.

تذنيب: كل ما سنتلوه عليك مما يدل على وقوع الرؤية، فهو دليل على جوازها. فلا نطول بذكرها الكتاب[٢].

المسلك الثاني: هو العقل. والعمدة مسلك الوجود. وهو طريقة الشيخ والقاضي وأكثر أئمتنا. وتحريره أنَّا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرها. وهذا ظاهر. ونرى[٣] الجوهر، لأنَّا نرى الطول والعرض. فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض. وهذه الصحة لها علة لتحققها عند الوجود[٤]، وانتفائها عند العدم. ولولا تحقق أمر حال الوجود غير متحقق حال العدم، لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجح. وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض. وإلا لزم تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة. وهو غير جائز

---

(١) في (ب) يوجد بدلاً من (يحصل).

(٢) في (ب) الكلام بدلاً من (الكتاب).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (أيضاً).

(٤) الوجود: مقابل للعدم، وهو بديهي فلا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث أنه مدلول للفظ دون آخر. والوجود عند الفلاسفة المدرسيين مقابل للماهية لأن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء والوجود هو التحقق الفعلي له. وكون الشي حاصلاً في التجربة غير كونه ذا طبيعة معقولة، ومن الفلاسفة من يقول: إن وجود الشيء زاهد على ماهيته كابن سينا الذي يرى أن الوجود عرض في الأشياء ذوات الماهيات المختلفة محمول عليها خارج عن تقويم ماهياتها.

راجع منطق المشرقيين ص ٢٢.

لما مر. ثم نقول: هذه العلة المشتركة إما الوجود، أو الحدوث، إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما. لكن الحدوث لا يصلح علة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق. والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة. وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار، لم يبق إلا الوجود. فإذا هي الوجود. وأنه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم. فعليه صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى، فيتحقق صحة الرؤية. وهو المطلوب.

واعلم أن هذا يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح والملموسات والطعوم. والشيخ يلتزمه ويقول: لا يلزم من صحة الرؤية تحقق الرؤية له. وإنما لا نرى لجريان العادة من الله بذلك. ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها. والخصم يشدد عليه النكير. وما هو إلا استبعاد. والحقائق لا تؤخذ من العادات.

ثم الإعتراض عليه من وجوه:

الأول: لا نسلم أنَّا نرى العرض والجوهر. بل المرئي الأعراض فقط. قولك: نرى الطول والعرض. قلنا: والمرجع بهما إلى المقدار. وأنه عرض قائم بالجسم.

والجواب: أنَّا قد أبطلنا ذلك بما فيه كفاية. ونزيد ههنا أنَّا لو فرضنا تألف الأجزاء من السماء إلى الأرض، فإنا نعلم بالضرورة كونها طويلة. وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض. وأيضاً فالإمتداد شرط لقيام العرض بها. وإلا لقام بها. وإن كانت متناثرة فلا يكون عرضاً.

الثاني: لا نسلم احتياج الصحة إلى علة لأنها الإمكان. والإمكان عدمي لما تقدم في باب الإمكان.

والجواب: جدلاً المعارضة بما سبق فيه، وتحقيقاً أن المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية، ونعلم بالضرورة أنه أمر موجود.

الثالث: لا نسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة. أما أولاً، فلأن صحة الرؤية ليست أمراً واحداً، بل صحة رؤية الأعراض لا تماثل

صحة رؤية الجواهر، إذ المتماثلان ما يسد كل مسد الآخر. ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض، ولا بالعكس. وأما ثانياً: فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر.

والجواب: قد ذكرنا أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها. والمدعي أن متعلقها ليس خصوصية واحد منهما. فإنّا نرى الشبح من بعيد، ولا ندرك منه إلا أنه هوية ما. وأما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا، فضلاً عن أنها أي جوهر أو عرض هي؟ وإذا رأينا زيداً فإنّا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته، ولسنا نرى أعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة، بل نرى هويته[1]، ثم ربما نفصله إلى جواهر وأعراض تقوم بها. وربما نغفل عن ذلك حتى لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نكن قد أبصرناها إذ كنا أبصرنا الهوية. ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك، بل الأمر الذي به الافتراق لما كان كذلك.

الرابع: لا نسلم أن المشترك بينهما ليس إلا الوجود، أو الحدوث. فإن الإمكان مشترك بينهما.

والجواب: أنّا قد بينا أن متعلق الرؤية هو ما يختص بالموجود. وإلا لصح رؤية المعدوم. والإمكان ليس كذلك. وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية. والذي نعلمه فيهما خصوصية كل. وقد أبطلنا تعلق الرؤية بها، ولم يبق إلا المشترك بينهما، وهو الوجود، إما مع خصوصية بها يمتاز عن القديم. وإنما هو مطلق الحدوث، وإما بدون ذلك وهو مطلق الوجود.

---

(١) اسم الهوية مرادف لاسم الوحدة والوجود، ولكن اسم الهوية التي تدل على ذات الشيء غير اسم الهوية التي تدل على الصادق. وكذلك اسم الموجود الذي يدل على ذات الشيء هو غير الموجود الذي يدل على الصادق. قال الفارابي: هوية الشيء وعينيته، وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كلّ واحد. وقولنا إنه هو إشارة إلى هويته وخصوصيته. ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك.

راجع ابن رشد ص ٥٦٠ والتعليقات ص ٢١ وكليات أبي البقاء.

الخامس: لا نسلم أن الحدوث لا يصلح سبباً لصحة الرؤية. فإن صحة الرؤية عدمية، فجاز كون سببها كذلك.

والجواب: ما سبق من أن المراد متعلق الرؤية. ولا يصلح العدم لذلك.

فإن قيل: ليس الحدوث هو العدم السابق، بل مسبوقية الوجود بالعدم.

قلنا: وذلك أمر اعتباري لا يرى ضرورة. وإلا لم يحتج حدوث الأجسام إلى دليل.

السادس: لا نسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن. كيف، وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته؟ وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة، حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث، وحقيقة الفرس مثل حقيقة الإنسان؟

والجواب: إن لا معنى للوجود إلا كون الشيء له هوية. وذلك أمر مشترك بالضرورة. وما ذكرتم مما به الافتراق وألزمتم الاشتراك فيه فشيات الأشياء. وهي هيئات للهويات. وإن عاقلاً لا يقول بالاشتراك فيها.

واعلم أن هذا المقام مزلة للأقدام، مضلة للأفهام. وهذا غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير. لم نأل فيه جهداً، ولم ندخر نصحاً. وعليك بإعادة التفكر وإمعان التدبر، والثبات عند البوارق، وعدم الركون إلى أول عارض. ولله العون والمنة.

السابع: لا نسلم أن علة صحة الرؤية إذا كانت موجودة في القديم، كانت صحة الرؤية ثابتة فيه، لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً، أو خصوصية الفرع مانعاً.

والجواب: تعلمه مما قدمناه إليك.

المقام الثاني: في وقوع الرؤية. إن المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة[1].

---

(١) من ذلك ما رواه ابن ماجة بسنده عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال أبو هريرة قلت: يا رسول الله: هل نرى ربنا..؟ قال: «نعم. هل تتمارون في رؤية الشمس والقمر ليلة البدر..؟» قلنا: لا. قال: «كذلك لا تتمارون في رؤية ربكم عز وجل».

قال الإمام الرازي: الأمة في هذه المسألة على قولين: يصح ويرى. ولا يرى ولا يصح. وقد أثبتنا أنه يصح. فلو قلنا: «لا يرى»، لكان قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع. وهو غير صحيح، لأن خرق الإجماع إثبات ما نفاه، أو نفي ما أثبته. وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل. وهو القول بالجواز، والقول بعدم الوقوع، وشيء منهما لا يخالف الإجماع. بل كل واحد مما قال به طائفة. وذلك كما في مسألة قتل المسلم بالذمي، والحر بالعبد. فإن القائل قائلان: مثبت لهما. ونافٍ لهما. والتفصيل لا يكون خارقاً للإجماع ولا ممنوعاً عنه بالإجماع.

والمعتمد فيه مسلكان:

المسلك الأول: قوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾[1].

وجه الاحتجاج: إن النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار. ويستعمل بغير صلة. قال تعالى: ﴿**انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ**﴾[2].

وبمعنى التفكر، ويستعمل بفي، يقال: نظرت في الأمر الفلاني. وبمعنى الرأفة، ويستعمل باللام. يقال: نظر الأمير لفلان. وبمعنى الرؤية، ويستعمل بإلى. قال الشاعر:

نظرت إلى من حسن الله وجهه ... فيا نظرة كادت على وامق تقضي[3]

والنظر في الآية موصول بإلى، فوجب حمله على الرؤية.

واعترض عليه بوجوه:

---

(١) سورة القيامة، الآيتان ٢٢. ٢٣ وهذه الآية أوردها القاضي عبد الجبار في كتابه المغني ٤: ١٩٧. ٢١٧ ووجها توجيهاً يتفق مع مذهبه الذي يدين به.
وراجع شرح الأصول ٢٤٢. ٢٤٨.

(٢) سورة الحديد، آية ١٣.

(٣) المقة: المحبة وقد ومقه يمقه بكسر الميم فيهما أحبه فهو وامق. أي محب.

الأول: لا نسلم أن إلى صلة، بل واحد الآلاء. فمعنى الآية: نعمة ربها منتظرة. ومنه قول الشاعر:

أبيض لا يرهب النزال ولا يقطع رحماً ولا يخون إلى[١]

والجواب: أن انتظار النعمة غم. ومن ثمة قيل: الانتظار: الموت الأحمر. فلا يصح الإخبار به بشارة.

الثاني: أن النظر الموصول بإلى قد جاء للانتظار. قال الشاعر:

وشعث ينظرون إلى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام[٢]

وقال:

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح

وقال:

كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج إلى طلوع هلال

والجواب: لا نسلم أن النظر ههنا للانتظار.

ففي الأول: أي يرون بلالاً كما يرى الظماء ماء. ولا يمتنع حمل النظر المطلق على الرؤية. إنما الممتنع حمل الموصول بإلى على غيرها.

وفي الثاني: أي ناظرات إلى جهة الله، وهي العلو في العرف. ولذلك ترفع إليه الأيدي في الدعاء، أو إلى آثاره من الضرب والطعن.

وفي الثالث: أي يرون سجاله، ويجوز المجرد للرؤية آنفاً. وإن سلم مجيئه مع «إلى» للانتظار فلا. إذ لا يصلح بشارة لما مر.

الثالث: إن النظر مع «إلى» لتقليب الحدقة. يقال: نظرت إلى الهلال فما رأيته. ولم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته. وانظر كيف ينظر فلان إليَّ.

---

(١) سنتناول هذا البيت بالحديث فيما بعد قريباً من هذا.

(٢) الشعث: «جمع أشعث وهو بمعنى مغبر الرأس، وفي الحديث رب أشعث أغبر مدفوع بالأبواب لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبر قسمه». وبلال: مؤذن الرسول ـ ﷺ.

والرؤية لا ينظر إليها. وقال تعالى: ﴿وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾[1].

ولأنه يوصف بالشدة، والشزر، والازورار[2]، والرضا، والتجبر، والذل، والخشوع، وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية، بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة. هذا، وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية، ولا ملزومها. ثم إنه للرؤية مجاز. ولا يتعين لجواز أن يراد ناظرة إلى نعم الله. ولم يترك هذا الإضمار إلى ذلك المجاز.

والجواب: إن النظر مع «إلى» للرؤية بالنقل. وقوله: «نظرت إلى الهلال فما رأيته» لم يصح من العرب، بل يقال: نظرت إلى مطلع الهلال، فلم أر الهلال، وربما يحذف المضاف، ويقام المضاف إليه مقامه. وهو الجواب عن قولهم: لم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته. والبواقي كلها مجازات، مع أن الأشياء التي يمكن إضمارها كثيرة. ولا قرينة معينة. فالتعيين تحكم لا يجوز لغة. ثم تقليب الحدقة طلباً للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة. ومع الرؤية يكفيه التجوز. فلا يضم إليه الإضمار تقليلاً لما هو خلاف الأصل. فإن تقليب الحدقة يكون سبباً للرؤية. وإطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور. وأنت لا يخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد إلا ظنوناً ضعيفة لا تصلح للتعويل عليها في المسائل العلمية.

المسلك الثاني: قوله تعالى في الكفار: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[3].

ذكر ذلك تحقيراً لشأنهم، فلزم كون المؤمنين مبرأين عنه. والمعتمد فيه إجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية، وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر.

---

(١) سورة الأعراف، آية ١٩٨.

(٢) الشزر: النظر بمؤخر العين وهو غضبان، والازورار: العدل والبعد عن الشيء والانحراف عنه.

(٣) سورة المطففين، آية ١٥.

المقام الثالث: في شبه المنكرين وردها. وتنقسم إلى عقلية ونقلية. أما العقلية فثلاث:

الأولى: شبهة الموانع[1]. لو جازت رؤيته تعالى، لرأيناه الآن، والتالي باطل.

بيان الشرطية: لو جازت رؤيته تعالى، لجازت في الحالات كلها، لأنه حكم ثابت له. إما لذاته، أو لصفة لازمة لذاته. فجازت رؤيته الآن. ولو جازت رؤيته، لزم أن نراه، لأنه إذا اجتمعت شرائط الرؤية، وجب حصول الرؤية. وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة. ونحن لا نراها، وأنه سفسطة.

وشرائط الرؤية: سلامة الحاسة، وكون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة، ومقابلته، وعدم غاية الصغر، وعدم غاية اللطافة، وعدم غاية البعد والقرب، وعدم الحجاب الحائل. ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى إلا سلامة الحاسة، وصحة الرؤية، لكون البواقي مختصة بالأجسام. وهما حاصلان الآن.

والجواب: أنّا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية، لأنّا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً. وما ذلك إلا لأنّا نرى بعض أجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط. لا يقال: يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي. ويخرج منها إلى وسطه خط قائم عليه يقسم المثلث إلى مثلثين قائمي الزاوية. فيكون وتراً لكل واحدة من الزاويتين الحادتين. وكل من الطرفين وتراً لزاوية قائمة. ووتر القائمة أطول من وتر الحادة. فلا تكن أجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد. لأنّا نقول: نفرض هذا التفاوت ذراعاً. فلو بعد المرئي بقدر ذلك، وجب ألا يرى أصلاً. وإذا يرى فهذا البعد لا أثر له في عدم الرؤية.

---

(١) ج: (الأولى: شبهة الموانع) لإخفاء أن الأظهر أن يقال شبهة الشرائط لكن نظر إلى أنها شبهة ناشئة من عدم المانع الذي يتضمنه تحقق الشرائط بأسرها بالمعنى اللغوي.

قال بعض الفضلاء: لا يلزم من رؤيتنا جميع أجزائه أن نراه كبيراً. فلعل رؤيته صغيراً وكبيراً تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه لطرفي المرئي وسعتها. ولهذا إذا قرب المرئي في الغاية، أو بعد، صارت لسعتها في الغاية أو لضيقها في الغاية كالمعدومة، فانعدمت الرؤية. وضعفه ظاهر بناءً على تركب الأجزاء التي لا تتجزأ، لأن رؤية كل أصغر مما هو عليه توجب الانقسام. ورؤيته أكبر مما هو عليه بمثل توجب ألا يرى إلا ضعفاً ضعفاً، وبأقل من مثل توجب الانقسام. قوله: يلزم تجويز جبال شاهقة لا نراها. قلنا: هذا معارض بجملة العاليات. ثم إمكان مأخذ الجزم بعدم الجبل ما ذكرتم لوجب ألا نجزم به إلا بعد العلم بهذا. واللازم باطل، لأنه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسألة. ولأنه ينجر إلى أن يكون نظرياً. سلمنا الوجوب في الشاهد، ولم يجب في الغائب. إذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد، فجاز اختلافهما في اللوازم كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب.

الثانية: شبهة المقابلة. وهي أن شرط الرؤية المقابلة، أو ما في حكمها نحو المرئي في المرآة. وأنها مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة.

والجواب: منع الاشتراط مطلقاً كما مر، أو في الغائب.

الثالثة: شبهة الانطباع. وهي أن الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة. وهو على الله تعالى محال.

والجواب مثل ما مر. وأما السمعية فأربع:

الأول: قوله تعالى: ﴿**لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ**﴾[1]. والإدراك المضاف إلى الأبصار إنما هو الرؤية، أو هما متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر. فالآية نفت أن تراه الأبصار. وذلك يتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات. ولأنه تعالى تمدح بكونه لا يرى. وما كان عدمه مدحاً، كان وجوده نقصاً يجب تنزيه الله عنه.

---

(١) سورة الأنعام، آية ١٠٣ وتكملة الآية ﴿**وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير**﴾.

والجواب: أما عن الوجه الأول في الاستدلال بالآية فمن وجوه:

الأول: إن الإدراك هو الرؤية على نعت الإحاطة بجوانب المرئي، إذ حقيقته النيل والوصول. ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾[1] أي ملحقون. ثم نقل إلى المحيطة والرؤية المكيفة أخص من المطلقة. فلا يلزم من نفيها نفيها.

قوله: لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر.

قلنا: ممنوع. بل يصح أن يقال: رأيته وما أدركه بصري. أي لم يحط به.

الثاني: إن تدركه الأبصار موجبة كلية. وقد دخل عليها النفي فرفعها. ورفع الموجبة كلية سالبة جزئية.

وبالجملة فيحتمل إسناد النفي إلى الكل، ونفي الإسناد إلى الكل. ومع احتمال الثاني، لم يبق فيه حجة لكم. هذا لو ثبت أن اللام في الجمع للعموم. وإلا عكسنا القضية.

الثالث: إنها وإن عمت في الأشخاص، فإنها لا تعم في الأزمان. ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا.

الرابع: إن الآية تدل على أن الأبصار لا تراه، ولا يلزم منه أن المبصرين لا يرونه، لجواز أن يكون ذلك نفياً للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعاً.

وأما عن الوجه الثاني، وهو قوله: «تمدح بأنه لا يرى» فنقول: هذا مدعاكم فأين الدليل عليه؟ بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية، لأنه لو امتنعت رؤيته، لما حصل المدح. إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم يكن له ذلك. وإنما المدح فيه للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد.

---

(١) سورة الشعراء، آية ٦١ وقد جاءت هذه الآية محرفة في المطبوعة حيث قال: «وإنا» بزيادة (الواو).

الثانية: أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا وقد استعظمه، وذلك في ثلاث آيات:

الأولى: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوّاً كَبِيراً**﴾[١].

ولو كانت الرؤية ممكنة، لما كان طالبها عاتياً مستكبراً، بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب سائر المعجزات.

الثانية: ﴿**وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ**﴾[٢].

الثالثة: ﴿**يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِم كِتَاباً مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ**﴾[٣] سمى ذلك ظلماً، وجازاهم به في الحال. ولو جاز، لكان سؤالهم سؤالاً لمعجزة زائدة.

والجواب: إن الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتاً وعناداً. ولهذا استعظم إنزال الملائكة، واستكبر إنزال الكتاب مع إمكانهما. ولو كان لأجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعله حين طلبوا، وهو أن يجعل لهم إلهاً. إذ قال: ﴿**إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**﴾[٤] ولم يقدم على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم، وقد مر.

الثالث: قوله تعالى لموسى: ﴿**لَن تَرَانِي**﴾[٥] ولن للتأبيد وإذا لم يره موسى، لم يره غيره إجماعاً.

---

(١) سورة الفرقان، آية ٢١.

(٢) سورة البقرة، آية ٥٥.

(٣) سورة النساء، آية ١٥٣.

(٤) سورة الأعراف آية ١٣٨.

(٥) سورة الأعراف: آية ١٤٣.

والجواب: منع كون «لن» للتأبيد، بل هو للنفي في المستقبل فقط، كقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً﴾[١] ويتمنونه في الآخرة.

الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾[٢]، وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام، لم يره في غيره إجماعاً.

والجواب: إن التكليم وحياً قد يكون حاله الرؤية. وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية؟.

تذنيب: الكرامية[٣] وافقونا في الرؤية، وخالفونا في الكيفية. فعندنا أن الرؤية تكون من غير مواجهة. إذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان. وهم يدعون الضرورة في أن ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلاً له، أو في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة.

والجواب: إنَّا نمنع الضرورة. وما ذلك منهم إلا كدعوى الضرورة في أن كل موجود فإنه في جهة وحيز. وما ليس في حيز وجهة فإنه ليس بموجود. ولعل هذا فرعه.

الشرح:

(المرصد الخامس) (فيما يجوز عليه تعالى) أي يجوز أن يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه (وفيه مقصدان):

---

(١) سورة البقرة آية ٩٥ وتكملة الآية ﴿بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين﴾.

(٢) سورة الشورى آية ٥١.

(٣) زعيمها أبو عبد الله محمد بن كرام السجستاني كان مطروداً من سجستان إلى غرجستان، وكان أتباعه في وقته أوغاد شورمين وأفشين وورد نيسابور في زمان ولاية محمد بن طاهر ابن عبد الله وتبعه على بدعته من أهل سواد نيسابور شرذمة من إكرة القرى والدهم. راجع الفرق بين الفرق ٢١٥،٢١٦ ويختلف العلماء في ضبط كرام والأكثرون على أنه بفتح الكاف وتشديد الراء.
راجع العبر ١: ١٠ واللباب ٣: ٣٢ ولسان الميزان ٥: ٣٥٣ والقاموس المحيط.

(**المقصد الأول**: في الرؤية، والكلام في الصحة، وفي الوقوع، وفي شبه المنكرين. فههنا ثلاثة مقامات:

المقام الأول: في صحة الرؤية. وقد طال نزاع المنتمين إلى الملة فيها، فذهب الأشاعرة إلى أنه تعالى يصح أن يرى. ومنعه الأكثرون).

قال الآمدي[١]: اجتمعت الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلاً. واختلفوا في جوازها سمعاً في الدنيا، فأثبته بعضهم، ونفاه آخرون. وهل يجوز أن يرى في المنام؟ فقيل: لا. وقيل: نعم. والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا، وإن لم تكن رؤيا حقيقة. ولا خلاف بيننا في أنه تعالى يرى ذاته. والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلاً لذي الحواس. واختلفوا في رؤيته لذاته. (ولا بد أولاً من تحرير محل النزاع، فنقول: إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها، ثم غمضنا العين، فعند التغميض نعلم الشمس علماً جلياً. وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة) فإن الحالتين وإن اشتركتا في حصول العلم فيها، إلا أن الحالة الأولى فيها أمر زائد هو الرؤية. وكذا إذا علمنا شيئاً علماً تاماً جلياً، ثم رأيناه، فإنا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين. وإن في الثانية زيادة ليست في الأولى.

(قالت الفلاسفة: هي) أي تلك المغايرة والزيادة (عائدة إلى تأثر الحدقة)[٢] لا إلى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والإبصار (لوجوه):

---

(١) أبو الحسن علي بن أبي علي محمد بن سالم الثعلبي الفقيه الأصولي الملقب سيف الدين الآمدي. كان في أول اشتغاله حنبلي المذهب، وانحدر إلى بغداد وقرأ بها على ابن المنى أبي الفتح نصر بن فتيان الحنبلي وبقي على ذلك مدة ثم انتقل إلى مذهب الإمام الشافعي. رضي الله عنه. وصحب الشيخ أبا القاسم بن فضلان. صنف في أصول الدين والفقه والمنطق والحكمة والخلاف وكل تصانيفه مفيدة. فمن ذلك كتاب أبكار الأفكار في علم الكلام، ودقائق الحقائق، ولباب الألباب ومنتهى السول في الأصول وغير ذلك توفي عام ٦٣١هـ وكانت ولادته سنة ٥٥١هـ.
راجع وفيات الأعيان ٢: ٤٥٥.

(٢) ج: فإن قلت لا رؤية حال التغميض مع أن التأثير باقٍ كما ستعرفه فكيف تعود الرؤية إلى التأثر..؟ قلت: الرؤية عندهم هي التأثر المخصوص القوي الذي لا يوجد عند التغميض.

(**الأول**: إن من نظر إلى الشمس بالاستقصاء، ثم غمض، فإنه يتخيل أن الشمس حاضرة عنده، لا يتأتى له أن يدفعه) أي هذا التخيل (عن نفسه أصلاً) وما ذلك إلا لأن الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد أن زالت الرؤية.

(**الثاني**: إن من نظر) بالاستقصاء (إلى روضة خضراء زماناً) طويلاً[1] (ثم حول عينيه إلى شيء أبيض) فإنه (يرى لونه ممتزجاً من البياض والخضرة) فقد تحقق أن حدقته تأثرت عن الخضرة، وبقي صورتها فيها بعد التحول.

(**الثالث**: إن الضوء القوي يقهر الباصرة) وكذلك البياض الشديد يقهرها، بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما إلى ضوء ضعيف، أو بياض ضعيف، لم يرهما. (فلولا تأثرها) أي تأثر الحاسة (منه) بل منهما (لما كان) الأمر (كذلك).

(قلنا: كل ذلك) الذي ذكرتموه (يدل على تأثر الحدقة) عند الإبصار. (وأما عود) تلك الزيادة التي هي (الإبصار إليه) أي إلى التأثر (فلا) دلالة عليه (فلا هي) أي فلا الإبصار بتأويل الرؤية (هو) أي تأثر الحاسة (ولا) هي (مشروطة به عندنا) فجاز أن يرى الله سبحانه وتعالى من غير أن تتأثر عنه الحاسة. (وقد سبق ما فيه كفاية) وهو أن الرؤية أمر يخلقه الله في الحي. ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء (ثم علمت أن الله تعالى ليس جسماً، ولا في جهة. ويستحيل عليه مقابلة، ومواجهة، وتقليب حدقة نحوه. ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر) كما ورد في الأحاديث الصحيحة. (و) أن (يحصل لهوية العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية) هذا ما تفرد به أهل السنة[2].

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (جداً).

(٢) أهل السنة والجماعة عدهم صاحب الفرق بين الفرق ثمانية أصناف. منهم الذين أحاطوا بأبواب التوحيد والنبوة، ومنهم أئمة الفقه من فريقي الرأي والحديث ومنهم الذين أحاطوا علماً بطريق الأخبار وأهل السنة ومنهم الذين أحاطوا علماً بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف ومنهم الذين أحاطوا علماً بوجوه قراءات القرآن الكريم ووجوه تفسيره ومنهم الزهاد والصوفية. والمرابطون في ثغور المسلمين الخ.
راجع الفرق بين الفرق ٣١٦،٣١٨.

وخالفهم في ذلك سائر الفرق. فإن الكرامية والمجسمة، وإن جوزوا رؤيته، لكن بناءً على اعتقادهم كونه جسماً. وفي جهة. وأما الذي لا إمكان له ولا جهة، فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلاً عن رؤيته. وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم. (وقد استدل عليه) أي على جواز رؤيته تعالى (بالنقل والعقل. فلنجعله مسلكين):

(**المسلك الأول**: النقل) وإنما قدمه لأنه الأصل في هذا الباب. (والعمدة) من المنقولات في ذلك (قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: **﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾**[1].

(والاحتجاج به من وجهين):

(**الأول**: إن موسى) عليه السلام (سأل الرؤية. ولو امتنع) كونه تعالى مرئياً (لما سأل لأنه حينئذٍ إما أن يعلم امتناعه أو يجهله. فإن علمه، فالعاقل لا يطلب المحال. فإنه عبث. وإن جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبياً كليماً). وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه، بل ينبغي أن لا يصلح للنبوة. إذا المقصود من البعثة هو الدعوة إلى العقائد الحقة والأعمال الصالحة.

(**الثاني**: إنه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل. واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه. وما علق على الممكن فهو ممكن) إذ لو كان ممتنعاً، لأمكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم.

الاعتراض: أما على الوجه الأول فمن وجوه:

(**الأول**: إن موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية، بل تجوز بها عن العلم الضروري، لأنه لازمها. وإطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع) سيما استعمال «رأى» بمعنى علم. و «أرى» بمعنى «أعلم». فكأنه قال: اجعلني عالماً بك

(١) سورة الأعراف آية رقم ١٤٣ .

علماً ضرورياً. (وهذا تأويل) أبي الهذيل (العلاف وتبعه) فيه (الجبائي. وأكثر البصريين)[١].

(والجواب: إن الرؤية وإن استعملت للعلم، لكنها إذا وصلت بـ «إلى» فبعيد جداً). والصواب أن يقال: لو كانت الرؤية المطلوبة في «أرني» بمعنى العلم، لكان النظر المترتب عليه بمعناه أيضاً. والنظر وإن استعمل بمعنى العلم، إلا أن استعماله فيه موصولاً بإلى مستبعد مخالف للظاهر قطعاً (ومخالفة الظاهر لا تجوز إلا لدليل) ولا دليل ههنا. فوجب حمله على الرؤية، بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي إلى رؤيته، فيكون الطلب للرؤية أيضاً (ثم) نقول (يمتنع حملها) أي حمل الرؤية المطلوبة (عليه) أي على العلم الضروري (ههنا. أما أولاً، فلأنه يلزم أن لا يكون موسى عالماً بربه ضرورة. مع أنه يخاطبه. وذلك لا يعقل) لأن المخاطب في حكم الحاضر المشاهد. وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك. (وأما ثانياً، فلأن الجواب ينبغي أن يطابق السؤال. وقوله: «لن تراني» نفي للرؤية) لا للعلم الضروري (بإجماع المعتزلة). فلو حمل السؤال على طلب العلم، لم يطابقا أصلاً.

(الثاني) من وجوه الاعتراض على الأول (أنه) لم يسأله إراءة ذاته، بل (سأل أن يريه علماً) وأمارة (من أعلامه) وأماراته (الدالة على الساعة) وتقدير الكلام: أنظر إلى علمك (فحذف المضاف، وأقام المضاف إليه مقامه) فقال: انظر إليك (نحو: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾[٢] أي أهلها. فتكون الرؤية المطلوبة

---

(١) من أشهر رجال فرع البصرة.

١. واصل بن عطاء رئيس المعتزلة ومؤسس المذهب ت ١٣١هـ.

٢. عمرو بن عبيد ت ١٤٣هـ.

٣. أبو الهذيل العلاف ت ٢٣٥هـ.

٤. إبراهيم بن سيار النظام ت ٢٣١هـ.

٥. معمر بن عباد السلمي ت ٢٢٠هـ وغيرهم كثير.

(٢) سورة يوسف آية ٨٢.

متعلقة بالعلم أيضاً. والمعنى: أرني علماً من أعلامك انظر إلى علمك (وهذا تأويل الكعبي والبغداديين)[1].

(والجواب: إنه خلاف الظاهر) فلا يرتكب إلا لدليل (و) مع ذلك (لا يستقيم. أما أولاً فلقوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾) فإنه نفي لرؤيته تعالى، لا لرؤية علم من أعلام الساعة بإجماعهم. فلا يطابق الجواب السؤال حينئذٍ. (وأما ثانياً فلأن تدكدك الجبل) الذي شاهده موسى عليه السلام (من أعظم الأعلام) الدالة عليها (فلا يناسب قوله: ﴿وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾[2] المنع من رؤية الآية). أي العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾[3] على هذا التأويل، بل يناسب رؤيتها. وأيضاً قوله: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ﴾[4] لا يلائم رؤيتها، لأن الآية في تدكدك الجبل، لا في استقراره.

(الثالث) من تلك الوجوه (إنما سألها بسبب قومه) لا لنفسه، لأنه كان عالماً بامتناعها. لكن قومه اقترحوا عليه، وقالوا: ﴿أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً﴾[5]، وإنما نسبها إلى نفسه في قوله: ﴿أَرِنِي﴾ (ليمنع) عن الرؤية (فيعلم قومه امتناعها بالنسبة إليهم بالطريق الأولى) وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم. وفي أخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسئول. (وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه).

(والجواب: إنه خلاف الظاهر) فلا بد له من دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم). أما أولاً، فلأنه لو كان) موسى (مصدقاً بينهم، لكفاه) في دفعهم (أن

---

(١) من أشهر رجال البغداديين:
١. بشر بن المعتمر ت ٢١٠هـ.
٢. ثمامة بن الأشرس ت ٢١٣هـ.
٣. أحمد بن داود الظاهري ت ٢٦٣هـ.
٤. جعفر بن حرب ت ٢٢٦هـ.
٥. أبو الحسين الخياط ت ٢٩٠هـ. وغيرهم كثير.

(٢) سورة الأعراف آية ١٤٣.

(٣ و٤) سورة الأعراف آية ١٤٣:

(٥) سورة النساء آية ١٥٣.

يقول: هذا ممتنع، بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله، كما) زجرهم. و (قال: ﴿**إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**﴾ عند قولهم: ﴿**اجْعَلْ لَنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ**﴾[١]، وإلا) أي وإن لم يكن مصدقاً بينهم، بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه (لم يصدقوه) أيضاً (في الجواب) بـ ﴿**لن تراني**﴾ إخباراً عن الله تعالى، لأن الكفار لم يحضروا وقت السؤال، ولم يسمعوا الجواب. بل الحاضرون هم السبعون المختارون. فكيف يقبلون مجرد إخباره، مع إنكارهم لمعجزاته الباهرة. (وأما ثانياً، فلأنهم) لما سألوا، وقالوا: ﴿**أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً**﴾[٢]، زجرهم الله تعالى، وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة، فلم يحتج موسى في زجرهم إلى سؤال الرؤية، وإضافتها إلى نفسه. وليس في أخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول، لأنهم (لم يروا إلا أن أخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم. (وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه، بل) جاز أن يكون (ذلك) الأخذ (لقصدهم إعجاز موسى) عن الإتيان بما طلبوه (تعنتاً) مع كونه ممكناً، فأنكر الله ذلك عليهم وعاقبهم. كما أنكر قولهم: «لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً»[٣]، وقولهم: أنزل علينا كتاباً من السماء[٤]، بسبب التعنت. وإن كان المسؤول أمراً ممكناً في نفسه، (فأظهر الله) عليهم (ما يدل على صدقه معجزاً) ورادعاً لهم عن تعنتهم.

(**الرابع**) من وجوه الاعتراض على الأول (أنه سألها) لنفسه (وإن علم استحالتها) بالعقل (ليتأكد دليل العقل بدليل السمع) فيتقوى علمه بتلك الاستحالة. فإن تعدد الأدلة وإن كانت من جنس واحد تفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول. فكيف إذا كانت من جنسين. وإنما سأل هذا السؤال وفعله (فعل إبراهيم) وسؤاله (حين قال) ﴿**رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَ**

---

(١) سورة الأعراف آية ١٣٨.

(٢) سورة النساء آية ١٥٣.

(٣) سورة الإسراء آية ٩٠ وتكملة الآية ﴿**أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً**﴾ آية ٩١.

(٤) الآية ﴿**يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء**﴾ سورة النساء آية ١٥٣.

لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَ قَلْبِي)﴾[١] فقد طلب الطمأنينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة إلى الدليل.

(والجواب: أن العلم لا يقبل التفاوت) فإنه كما مر صفة توجب تمييزاً لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه. (ولذلك يؤول قول الخليل) تارة (بما يضعف) وهو أنه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله إليه بالوحي، ليعلم أنه منه عند الله، وضعفه أنه خاطب الرب وجبرائيل ليس برب[٢]. وأيضاً إحياء الموتى ليس مقدوراً لجبرائيل، فكيف يطلب منه؟ (و) تارة (بما يقوى)، وهو ما روي من أنه أوحى الله تعالى إليه أني اتخذت إنساناً خليلاً، وعلامته أني أحيي الموتى بدعائه. فظن إبراهيم أنه ذلك الإنسان، فطلب الإحياء ليطمئن به قلبه (مع أنه كان يمكنه) أي يمكن موسى (ذلك) أي طلب التأكد (من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن). من الرؤية بأن يطلب إظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب. فيكون حينئذٍ طلبها خارجاً عما يليق بالعقلاء خصوصاً الأنبياء.

(الخامس) من تلك الوجوه (أنه قد لا يعلم امتناع الرؤية، ولا يضر) ذلك في نبوته (مع العلم بالوحدانية) لأن المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل إلى العلم بحكمته. وأنه لا يفعل قبيحاً، والغرض من البعثة هو الدعوة إلى أنه تعالى واحداً. وأنه كلف عباده بأوامر ونواهٍ تعريضاً لهم إلى النعيم المقيم. وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته. وأما من جعل الوجوب شرعياً، فعنده يجوز أن لا تكون شريعة موسى آمرة بمعرفة أنه تعالى يستحيل رؤيته (أو) يعلم موسى امتناع الرؤية. و (السؤال) بطلبها (صغيرة لا تمتنع على الأنبياء).

---

(١) سورة البقرة آية ٢٦٠.

(٢) ج: (وجبرائيل ليس برب) لأن الرب المقيد وإن أطلق على غير الله تعالى بمعنى المربي كقوله تعالى: ﴿**ارجع إلى ربك**﴾ سورة يوسف آية ٥٠ وتكملة الآية ﴿**فسأله ما بال النسوة التي قطعن أيديهن إن ربي بكيدهن عليم**﴾ لكن إضافته إلى نفسه مما لا يليق بشأن إبراهيم عليه السلام.

(والجواب: إلتزام أن النبي المصطفى) المختار (بالتكليم في معرفة الله تعالى، وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة و) دون (من حصل طرفاً من علم الكلام هي البدعة الشنعاء) والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء. (واحتجاجنا بلزوم العبث) على تقدير العلم بالاستحالة (وهو ما تنزه[١] عنه من له أدنى تمييز فضلاً عن الأنبياء. كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى) بطلب ما لا يجوز عليه، ويشعر بالتجسم على رأيكم (لا يعد من الصغائر) بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال من الصغائر نقول (في جوازها من الأنبياء ما سيأتي) من المنع والتفصيل.

(وأما على الوجه الثاني) أي الاعتراض عليه[٢] (فمن وجهين):

(**الأول**: إنه علق الرؤية على استقرار الجبل. إما حال سكونه، أو) حال (حركته. الأول ممنوع. والثاني مسلم. بيانه: أنه لو علقه) أي وجود الرؤية (عليه حال سكونه، لزم وجود الرؤية) لحصول الشرط الذي هو الاستقرار. وهو باطل (فإذن قد) تعين أنه (علقه عليه حال حركته. ولا خفاء: في (أن الاستقرار حال الحركة محال) فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقاً بالمحال. فلا يدل على إمكان المعلق، بل على استحالته.

(والجواب: إنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد) بحال السكون أو الحركة. وإلا لزم الإضمار في الكلام (وأنه) أي استقرار الجبل من حيث هو (ممكن قطعاً. إذ لو فرض) وقوعه (لم يلزم منه محال لذاته. وأيضاً فاستقرار الجبل عند حركته) أي في زمانها (ليس بمحال. إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة) ولا محذور فيه (إنما المحال) هو (الاستقرار مع الحركة) أي كونهما مجتمعين، لا وقوع شيء منهما في وقت آخر بدل صاحبه.

(**الثاني**): من الوجهين (أنه لم يقصد) من التعليق المذكور (بيان إمكان

---

(١) في المطبوعة: تنزه بدلاً من (تنزه).

(٢) سقط من (ب) (لفظ (عليه).

الرؤية أو امتناعها، بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به)، وهو الاستقرار سواء كان ممكناً أو ممتنعاً. فلا يلزم إمكان المعلق.

(والجواب: إنه قد لا يقصد الشيء) في الكلام قصداً بالذات (ويلزم) منه لزوماً قطعياً (و) الحال (ههنا كذلك. فإنه إذا فرض وقوع الشرط)[1] الذي هو ممكن في نفسه (فإما أن يقع المشروط، فيكون) هو أيضاً (ممكناً. وإلا فلا معنى للتعليق به .و) إيراد (الشرط والمشروط) لأنه حينئذ منتفٍ على تقديري وجود الشرط وعدمه. لا يقال: فائدة التعليق ربط العدم بالعدم، مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود، لأنَّا نقول: إن المتبادر في اللغة من مثل قولنا: إن ضربتني ضربتك. هو الربط في جانبي الوجود والعدم معاً[2]، لا في جانب العدم فقط، كما هو المعتبر في الشرط المصطلح.

(تذنيب: كل ما سنتلوه عليك) في المقام الثاني (مما يدل على وقوع الرؤية، فهو دليل على جوازها) وصحتها بلا شبهة[3] (فلا نطول بذكرها) في هذا (الكتاب) كما فعله جمع من الأصحاب. والله الموفق للصواب.

(**المسلك الثاني**): من مسلكي صحة الرؤية (هو العقل. والعمدة) في المسلك العقلي (مسلك الوجود. وهو طريقة الشيخ) أبي الحسن[4] (والقاضي) أبي بكر[5] (وأكثر أئمتنا. وتحريره أنا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرهما) من الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق. (وهذا ظاهر. ونرى الجوهر) أيضاً. وذلك (لأنا نرى الطول والعرض) في الجسم. ولهذا نميز

---

(١) الشرط: تعليق شيء بشيء بحيث إذا وجد الأول وجد الثاني، وقيل الشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً عن ماهيته، ولا يكون مؤثراً في وجوده، وقيل الشرط ما يتوقف ثبوت الحكم عليه.
راجع التعريفات للجرجاني بتحقيقنا.

(٢) سقط من (ب) لفظ (معاً).

(٣) ليس في (ب) لفظ (بلا شبهة).

(٤) هو أبو الحسن الأشعري شيخ الأشاعرة.

(٥) هو محمد بن الطيب الباقلاني.

الطويل من العريض. ونميز الطويل من الأطول. وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من أنه مركب من الجواهر الفردة. فالطول مثلاً إن قام بجزء واحد منها، فذلك الجزء يكون أكثر حجماً من جزء آخر، فيقبل القسمة. هذا خلف. وإن قام بأكثر من جزء واحد، لزم قيام العرض الواحد بمحلين[1]. وهو محال. فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم (فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض. وهذه الصحة لها علة) مختصة بحال وجودهما. وذلك (لتحققها عند الوجود) كما عرفت (وانتفائها عند العدم) فإن الأجسام والأعراض لو كانت معدومة، لاستحال كونها مرتبة بالضرورة والاتفاق (ولولا تحقق أمر) مصحح (حال الوجود غير متحقق حال العدم، لكان ذلك) أي اختصاص الصحة بحال الوجود (ترجيحاً بلا مرجح) لأن نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة إلى طرفي الوجود والعدم على سواء (وهذه العلة) المصححة للرؤية (لا بد من أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض. وإلا لزم تعليل الأمر الواحد) وهو صحة كون الشيء مرئياً (بالعلل المختلفة) وهي الأمور المختصة إما بالجواهر، وإما بالأعراض. (وهو غير جائز لما مر) في مباحث العلل[2] (ثم نقول: هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث. إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما). فإن الأجسام لا توافق الألوان في صفة عامة بتوهم كونها مصححة سوى هذين، (لكن الحدوث لا يصلح) أن يكون (علة) للصحة (لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق. والعدم لا يصلح أن يكون جزءاً للعلة) لأن التأثير صفة إثبات، فلا يتصف به العدم. ولا ما هو مركب منه. (وإذا أسقط

---

(١) في (ب) وهذا بدلاً من (وهو).

(٢) العلة: في اللغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار. ومنه سمي المرض علة. والعلة عند الأصوليين ما يجب به الحكم والعلة عند الحكماء ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً ومؤثراً فيه. والعلة عند أرسطو أربعة أقسام: العلة المادية والصورية والفاعلة والغائية.

راجع النجاة ص ٣٤٥ وكشاف اصطلاحات الفنون، وكليات أبي البقاء، وتعريفات الجرجاني.

العدم عن درجة الاعتبار، لم يبق إلا الوجود. فإذن هي) أي العلة المشتركة (الوجود. وأنه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم) من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها. (فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى، فيتحقق صحة الرؤية. وهو المطلوب. واعلم أن هذا) الدليل (يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح والملموسات والطعوم. والشيخ) الأشعري (يلتزمه. ويقول: لا يلزم من صحة الرؤية) لشيء (تحقق الرؤية له. وإنما لا نرى) هذه الأشياء التي ذكرتموها (لجريان العادة من الله بذلك) أي بعدم رؤيتها. فإنه تعالى أجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا. (ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها) كما خلق رؤية غيرها. (والخصم يشدد عليه النكير) أي الإنكار. ويقول: هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية (و) نحن نقول: (ما هو) أي إنكاره (إلا استبعاد) ناشئ عما هو معتاد في الرؤية. (والحقائق) أي الأحكام الثابتة المطابقة للواقع (لا تؤخذ من العادات) بل مما تحكم به العقول الخالصة من الأهواء[1]، وشوائب التقليدات. ولا شبهة في أن الرؤية بالمعنى الذي حققناه[2] فيما سلف ليست ممتنعة في سائر المحسوسات.

(ثم الاعتراض عليه) بعد النقض المذكور (من وجوه):

(**الأول:** لا نسلم أنَّا نرى العرض والجوهر) معاً (بل المرئي) هو (الأعراض فقط).

(قولك: نرى الطول والعرض) وهما جوهران. (قلنا): الحكم برؤيتهما صحيح (و) لكن (المرجع بهما إلى المقدار. فإنه عرض قائم بالجسم).

(والجواب: إنَّا قد أبطلنا ذلك) أي كونهما مقداراً قائماً بالجسم (بما فيه كفاية) فإن وجود المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء، وتركب الجسم من الهيولى والصورة. وقد مر بطلانه بما لا حاجة إلى إعادته. (ونزيد ههنا) لإبطال وجود المقدار العرضي (أنَّا لو فرضنا تألف الأجزاء من السماء

---

(١) في المطبوعة (الهواء) بدلاً من الأهواء.

(٢) في (ب) قلناه بدلاً من (حققناه).

إلى الأرض، فإنا نعلم بالضرورة كونها طويلة) جداً (وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض) فعلم أنه لا حاجة في الطول إلى شيء سوى الأجزاء. فالمرئي هو تلك الأجزاء، لا عرض قائم بها. (وأيضاً فالامتداد) الحاصل فيما بين الأجزاء (شرط لقيام العرض) الواحد الذي هو المقدار (بها. وإلا لقام) المقدار الواحد (بها) أي بتلك الأجزاء (وإن كانت متناثرة) متفاصلة. وهو ضروري البطلان. وإذا كان الامتداد شرطاً لقيام المقدار العرضي بالأجزاء (فلا يكون) الامتداد (عرضاً) قائماً بها. وإلا لزم اشتراط الشيء بنفسه. فمرجع الطول إلى الأجزاء المتألفة في سمت مخصوص، فرأيته رؤية تلك الأجزاء المتحيزة: وهو المطلوب.

(**الثاني**) من وجوه الاعتراض: (لا نسلم احتياج الصحة إلى علة لأنها الإمكان. والإمكان عدمي لما تقدم في باب الإمكان) والعدمي لا حاجة به إلى علة.

(والجواب جدلاً المعارضة بما سبق فيه). أي في باب الإمكان من الأدلة الدالة على كونه وجودياً (و) الجواب (تحقيقاً أن المراد بعلة صحة الرؤية) كما صرح به الآمدي (ما يمكن أن يتعلق به الرؤية) لا ما يؤثر في الصحة. واحتياج الصحة سواء كانت وجودية، أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري. (ونعلم) أيضاً (بالضرورة أنه) أي متعلق الرؤية (أمر موجود) لأن المعدوم لا تصح رؤيته قطعاً[1].

(**الثالث**) من تلك الوجوه: (لا نسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة[2]. أما أولاً، فلأن صحة الرؤية ليست أمراً واحداً) بالشخص. وهو ظاهر. (بل) نقول: (صحة رؤية الأعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر، إذ المتماثلان ما يسد كل) منهما (مسد الآخر. ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض، ولا بالعكس) إذ يستحيل أن يرى الجسم عرضاً، أو العرض

---

(١) سقط من (ب) لفظ (قطعاً).

(٢) ليس في (ب) لفظ (أما).

جسماً. (وأما ثانياً فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر) في مباحث العلل والمعلولات. فعلى تقدير تماثل الصحتين، جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين.

(والجواب: قد ذكرنا أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها. والمدعي أن متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) أي من الجوهر والعرض (فإنَّا نرى الشبح من بعيد، ولا ندرك منه إلا أنه هوية ما) من الهويات. (وأما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها، فلا) ندركها (فضلاً عن) إدراك (أنها أي جوهر أو[1] عرض هي. وإذا رأينا زيداً فإنا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته. ولسنا نرى أعراضه من اللون والضوء كما تقوله[2] الفلاسفة) حيث يزعمون أن المرئي بالذات هو الألوان والأضواء. وأما الأجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية (بل نرى هويته، ثم ربما نفصله إلى جواهر) هي أعضاؤه (و) إلى (أعراض تقوم بها) أي بتلك الجواهر. وربما (نغفل عن ذلك) التفصيل (حتى لو سئلنا عن كثير منها) أي من تلك الجواهر والأعراض (لم نعلمها ولم نكن قد أبصرناها. إذ كنا) أي زمان كنا (أبصرنا الهوية. ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الرؤية (الأمر الذي به الافتراق) بينها. أعني خصوصية هوية زيد مثلاً (لما كان) الحال (كذلك) لأن رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها وأعراضها. فلا تكون مجهولة لنا. فقد تحقق أن متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والأعراض، وبين الباري سبحانه وتعالى. فتصح رؤيته.

(الرابع) من وجوه الاعتراض: (لا نسلم أن المشترك بينهما) أي الجوهر والعرض (ليس إلا الوجود والحدوث. فإن الإمكان) أيضاً (مشترك بينهما)، وكذا المذكورية والمعلومية، وسائر المفهومات العامة.

(والجواب: أنَّا قد بينا أن متعلق الرؤية) الذي فسرنا به علة الصحة (هو

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (أي).

(٢) في (ب) زعمته بدلاً من (تقوله).

ما يختص بالموجود. وإلا لصح رؤية المعدوم، والإمكان ليس كذلك) لشموله الموجود والمعدوم. وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما. فلا يصح شيء منهما متعلقاً للرؤية (وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية) لأن متعلقها يجب أن يكون معلوماً لكونه مدركاً بالبصر (والذي نعلمه فيهما. أي في الجوهر والعرض الموجودين (خصوصية كل) منهما. (وقد أبطلنا تعلق الرؤية بها. ولم يبق) لتعلقها (إلا المشترك بينهما. وهو الوجود، إما مع خصوصية بها يمتاز) كل منهما (عن القديم[1]. وإنما هو مطلق الحدوث) وقد أبطلناه أيضاً. (وإما بدون ذلك، وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب.

(**الخامس**: لا نسلم أن الحدوث لا يصلح سبباً لصحة الرؤية. فإن صحة الرؤية عدمية، فجاز كون سببها كذلك) أي عدمياً.

(والجواب ما سبق من أن المراد) بسبب الصحة (متعلق الرؤية) لا ما يؤثر فيها (و) لا شك في أنه (لا يصلح العدم لذلك) أي لكونه متعلق الرؤية.

(فإن قيل: ليس الحدوث هو العدم السابق) كما ذكرتم (بل مسبوقية الوجود بالعدم) فلا يكون عدمياً.

(قلنا: وذلك) أي كون الوجود مسبوقاً بالعدم (أمر اعتباري لا يرى ضرورة. وإلا لم يحتج حدوث الأجسام إلى دليل) لكونه مدركاً محسوساً.

(**السادس**: لا نسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن. كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته. وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث. وحقيقة

---

(١) القديم في اللغة: ما مضى على وجوده زمان طويل وهو إما قديم بالزمان وإما قديم بالذات. فالقديم بالزمان هو الذي ليس له مبدأ يتعلق به. وهو الواحد الحق. والقديم بحسب الذات: فهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب. وإذا قال الفلاسفة إن العالم قديم أرادوا بذلك أن وجود الله متقدم على وجود العالم والزمان تقدماً ذاتياً لا تقدماً زمانياً، والقديم عندهم مقابل للحادث، وهو ما لوجوده مبدأ زماني.
راجع النجاة ص ٣٥٥ والتعريفات للجرجاني.

الفرس مثل حقيقة الإنسان) بل تكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها. وذلك مما لا يقول به عاقل. فوجب أن يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظياً، لا معنوياً، كما علم في صدر الكتاب. وقد أجاب الآمدي عن هذا السؤال بأن المتمسك بهذا الدليل إن كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركاً، كالقاضي، وجمهور الأصحاب، لم يرد عليه ما ذكرتموه. وإن كان ممن لا يعتقده كالشيخ، فهو بطريق الإلزام. ولا يجب كون الملزوم معتقداً لما تمسك به. ولما لم يكن هذا مرضياً عند المصنف، قال: (والجواب أنه لا معنى للوجود إلا كون الشيء له هوية) لما عرفت من أن الوجود الخارجي ليس إلا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية (وذلك) أي كون الشيء ذا هوية يمتاز بها (أمر مشترك) بين الموجودات بأسرها (بالضرورة. وما ذكرتم مما به الافتراق) كالإنسانية والفرسية وغيرهما (وألزمتم الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الموجود على مذهبنا (فشيات الأشياء) أي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض (وهي هيئات) وخصوصيات (للهويات) المتمايزة بذواتها. (وإن عاقلاً لا يقول بالاشتراك فيها) ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاماً مكشوفاً لا سترة به. فما ذكره الشيخ من أن وجود كل شيء عين حقيقته، لم يرد به أن مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء، حتى يلزم من الاشتراك في الأول الاشتراك في الثاني، بل أراد أن الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد بالجسم. وقد عرفت أن هذا[1] هو الحق الصريح. فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ على ما مر في الأمور العامة إنما هو باعتبار ما صدقا عليه. وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود. فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها. والأكثرون توهموا أن ما نقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات. إذ يلزم منهما معاً

---

(١) في (ب) ما قلناه بدلاً من (أن هذا).

كون الأشياء كلها متماثلة متفقة[١] الحقيقة. وهو باطل. فلذلك قال: (واعلم أن هذا المقام مزلة للأقدام، مضلة للأفهام. وهذا) الذي حققناه لك هو (غاية ما يمكن فيه[٢] من التقرير والتحرير، لم نأل فيه جهداً، ولم ندخر نصحاً. وعليك بإعادة التفكر وإمعان التدبر، والثبات عند البوارق) اللامعة من الأفكار (وعدم الركون إلى أول عارض) يظهر ببادئ الرأي، كما ركن إليه من حكم بأن كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال: وجود كل شيء عينه (ولله العون والمنة) في إدراك الحقائق، والاهتداء إلى الدقائق.

(السابع) من الاعتراضات: (لا نسلم أن[٣] علة صحة الرؤية إذا كانت موجودة في القديم، كانت صحة الرؤية ثابتة فيه) كما في الحوادث (لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً، أو خصوصية الفرع مانعاً).

(والجواب تعلمه مما قدمناه إليك) وهو بيان أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها. وأن متعلقها هو الوجود مطلقاً. أعني كون الشيء ذا هوية ما، لا خصوصيات الهويات والوجودات، كما في الشبح المرئي من بعيد بلا إدراك لخصوصيته. وإذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة، لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين، ولا تقييد بارتفاع مانع. ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لإثبات صحة رؤيته تعالى. لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أن[٤] مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري كمفهوم الماهية، والحقيقية، فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً. وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة. إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (في).

(٢) ليس في (ب) لفظ (فيه).

(٣) في المطبوعة بزيادة لفظ (الى).

(٤) ج: (لكن لا يلتبس على الفطن المنصف) قال الإمام الرازي في نهاية العقول: من أصحابنا من التزم أن المرئي هو الوجود فقط، وأنا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية.

به على تفصيلها. فإن مراتب الإجمالي متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة. فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك، وما يتعلق به من الأحوال. ألا ترى إلى قولك: كل شيء فهو كذا. وفي هذا الترويج تكلفات أُخر يطلعك عليها أدنى تأمل. فإذن الأولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي[١] من التمسك بالظواهر النقلية، وقد مر عمدتها.

(**المقام الثاني**: في وقوع الرؤية. أن المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة) أي في الدار الآخرة.

(قال الإمام الرازي) مستدلاً على وقوع الرؤية:

(الأمة في هذه المسألة على قولين) فقط:

الأول: (يصح ويرى).

(و) **الثاني**: (لايرى، ولا يصح).

(وقد أثبتنا أنه يصح. فلو قلنا) مع القول بالصحة أنه (لا يرى. لكان قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع) على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والإثبات. بل كلاهما مثبتان معاً، أو منفيان معاً. (وهو) أي هذا الاستدلال (غير صحيح) كما ذكره الآمدي (لأن خرق الإجماع إثبات ما نفاه) كما إذا ذهب بعض المجمعين إلى السالبة[٢] الكلية، وآخرون إلى السالبة[٣] الجزئية،

---

(١) هو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي من أئمة علماء الكلام نسبته إلى ماتريد (محلة بسمرقند) من كتبه التوحيد وأوهام المعتزلة، والرد على القرامطة، ومآخذ الشريعة وتأويلات القرآن. وغير ذلك كثير توفى عام ٣٣٣هـ.
راجع الفوائد البهية ١٩٥ ومفتاح السعادة ٢: ٢١ والجواهر المضيئة ٢: ١٣٠.

(٢) السالبة الكلية: هي التي يكون الحكم فيها سلباً عن جميع أفراد الموضوع كقولنا: ليس ولا واحد من الناس بكامل.

(٣) السالبة الجزئية: هي التي يكون الحكم فيها سلباً، ولكن عن بعض الموضوع كقولنا: ليس بعض الناس بكاتب، أو ليس كل إنسان بكاتب، بل عسى بعضهم.

فأحدث القول بالموجبة الكلية (أو نفى ما أثبته) كما إذا ذهب بعضهم إلى الموجبة الكلية، وبعضهم إلى الجزئية. فأحدث القول بالسالبة الكلية. وأما إذا ذهب بعضهم إلى الموجبة الكلية، وآخرون إلى السالبة الكلية. فإحداث القول بالموجبة الجزئية، والسالبة الجزئية معاً ليس خارقاً للإجماع. إذ ليس بين القولين قدر مشترك. بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في إحدى المسألتين. والأخرى في أخرى كما فيما نحن بصدده. وإليه أشار بقوله: (وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل. وهو القول بالجواز، والقول بعدم الوقوع. وشيء منهما لا يخالف الإجماع) ولا يخرقه (بل كل واحد) من قولي التفصيل (مما قال به طائفة) من طائفتي المجمعين، وإن كان خارقاً لما قال به الطائفة الأخرى (وذلك) الذي ذكرناه في مسألتنا هذه (كما في مسألة قتل المسلم بالذمي، والحر بالعبد. فإن القائل قائلان: مثبت لهما) معاً كالحنفية (ونافٍ لهما) معاً كالشافعية[1] (والتفصيل) بينهما مما لم يقل به أحد من الأمة. ولكن لو قيل به (لا يكون خارقاً للإجماع)، بل موافقة للمثبت في مسألة. وللنافي في مسألة أخرى (ولا) يكون هذا التفصيل (ممنوعاً عنه) بل يكون جائزاً (بالإجماع) فهذا المسلك في إثبات الوقوع مردود. (والمعتمد فيه مسلكان):

(**المسلك الأول:** قوله تعالى: **﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾**)[2].

(وجه الاحتجاج) بالآية الكريمة: (إن النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار، ويستعمل بغير صلة) بل يتعدى بنفسه، (قال تعالى: **﴿انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾**)[3] أي: انتظرونا. وقال: **﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾**[4].

---

(١) هم أتباع محمد بن إدريس الشافعي. رضي الله عنه.
راجع كلمة وافية عنهم في كتاب المذاهب الإسلامية للمرحوم الشيخ محمد أبو زهرة.

(٢) سورة القيامة الآيتان ٢٣.٢٢.

(٣) سورة الحديد آية ١٣ وتكملة الآية **﴿قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نوراً فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب﴾**.

(٤) سورة يس آية ٤٩ وتكملة الآية **﴿تأخذهم وهم يخصمون﴾**.

أي: ما ينتظرون. ومنه قوله تعالى: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾[١]. أي: منتظرة. وقول الشاعر:

وإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غداً لناظره قريب[٢]

أي: لمنتظره. (و) جاء (بمعنى التفكر) والاعتبار (ويستعمل) حينئذٍ (بفي. يقال: نظرت في الأمر الفلاني) أي تفكرت واعتبرت (و) جاء (بمعنى الرأفة) والتعطف (ويستعمل) حينئذٍ (باللام. يقال: نظر الأمير لفلان) أي رأف به وتعطف (و) جاء (بمعنى الرؤية، ويستعمل بإلى. قال الشاعر:

نظرت إلى من أحسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق يقضي[٣]

والنظر في الآية موصول بإلى فوجب حمله على الرؤية) فتكون واقعة في ذلك اليوم. وهو المطلوب. (واعترض عليه بوجوه):

(**الأول:** لا نسلم أن) لفظ («إلى» صلة) للنظر (بل) هو (واحد الآلاء) ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار. (فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة. ومنه قول الشاعر:

أبيض لا يرهب النزال ولا يقطع رحماً ولا يخون إلى)[٤]

أي: نعمة. ويقرب منه ما قد قيل: إن إلى بمعنى عند، كما في قوله:

فهل لكم فيما إليّ فإنني طبيب بما أعيى النطاسي حذيما[٥]

---

(١) سورة النمل آية ٣٥.

(٢) الشاعر: هو قراد بن أجدع. وراجع مجمع الأمثال للميداني ١: ٦٣. ٦٤ط البهية سنة ١٣٤٢هـ.

(٣) سبق الحديث عن هذا البيت فيما مضى قريباً من هذا.

(٤) الشاعر: هو الأعشى: والمراد: بالأبيض الذي لا يرهب النزال: هو السيف البتار الذي يحصد رؤوس الأعداء. وقد عاب الإمام الرازي ما فيه حيث قال: يقال: كفر النعمة ولا يقال خانها.

(٥) (بما أعيى النطاسي حذيما) أي أن لي مرضاً أعجز النطاسي وابن حذيم رجل مشهور في الطب. والقائل: أوس بن حجر. انظر خزانة الأدب ٤: ٣٧٣ تحقيق عبد السلام هارون. ط: الدار القومية.

أي: فيما عندي، ومعنى الآية حينئذٍ: عند ربها منتظرة نعمته.

(والجواب: أن انتظار النعمة غم. ومن ثمة قيل: الانتظار الموت **الأحمر. فلا يصح الإخبار به بشارة)** مع أن الآية وردت مبشرة للمؤمنين **بالإنعام، والإكرام**، وحسن الحال، وفراغ البال. وذلك في رؤيته تعالى، فإنها أجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه، لا في الانتظار المؤدي إلى عبوسه.

(الثاني: إن النظر الموصول بإلى قد جاء للانتظار. قال الشاعر:

وشعث ينظرون إلى بلال   كما نظر الظماء حيا الغمام)[1]

ومن المعلوم أن العطاش ينتظرون مطر الغمام. فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار، ليصح التشبيه. (وقال:

وجوه ناظرات يوم بدر   إلى الرحمن يأتي بالفلاح)[2]

أي: منتظرات إتيانه بالنصر والفلاح. (وقال:

كل الخلائق ينظرون سجاله   نظر الحجيج إلى طلوع هلال)[3]

أي: ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال.

(والجواب: لا نسلم أن النظر ههنا) أي فيما ذكر من الأمثلة (للانتظار. **ففي الأول**: أي يرون بلالاً كما يرى الظماء ماء) يطلبونه ويشتاقون إليه (ولا **يمتنع** حمل النظر المطلق) عن الصلة كالمذكور في المشبه به (على الرؤية) **بطريق** الحذف والإيصال. (إنما الممتنع حمل الموصول بـ «إلى» على غيرها) **أي** غير الرؤية كالانتظار.

---

(١) الشعث: جمع أشعث، وهو بمعنى مغبر الرأس، وبلال بن حمام مؤذن رسول الله ـ ﷺ ـ. والبلال أيضاً كل ما يبل به الحلق من الماء واللبن. والظماء جمع ظمآن كعطاش جمع عطشان. والحيا بالقصر: المطر.

(٢) البيت لا يوجد في ديوان حسان المطبوع ولا توجد له قصيدة بهذه الروي والقافية. ولم يتعرض له صاحب اللسان ولا الجوهري في الصحاح.

(٣) هذا البيت لا يوجد في ديوان حسان ولعله للصحابي الجليل كعب بن مالك، الذي كان ينافح ويدافع عن الرسول ـ ﷺ ـ.

(وفي الثاني: أي ناظرات (إلى آثاره) أي آثار الله (من الضرب والطعن) الصادرين من الملائكة التي أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر. وذكر بعض الرواة أن الرواية هكذا: وجوه ناظرات يوم بكر. وأن قائله شاعر من أتباع مسيلمة الكذاب[١]. والمراد بيوم بكر: يوم القتال مع بني حنيفة، لأنهم بطن من بكر بن وائل. وأراد بالرحمن مسيلمة. وعلى هذا فالجواب ظاهر.

(وفي الثالث: أي يرون سجاله. ويجوز) النظر (المجرد) عن الصلة (للرؤية) كما مر (آنفاً. وإن سلم مجيئه مع «إلى» للانتظار، فلا) يصح حمله عليه في الآية (إذ لا يصح بشارة لما مر) من أن انتظار النعمة غم، ووصولها سرور.

(الثالث) من وجوه الاعتراض: (أن النظر مع «إلى») حقيقة (لتقليب الحدقة) لا للرؤية. (يقال: نظرت إلى الهلال فما رأيته) ولو كان بمعنى الرؤية، لكان متناقضاً. (ولم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته) ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه. (وانظر كيف ينظر فلان إليّ. والرؤية لا ينظر إليها) وإنما ينظر إلى تقليب الحدقة. (وقال تعالى: ﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُوْنَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُوْنَ﴾[٢] فالنظر الموصول بـ «إلى» محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا (ولأنه يوصف بالشدة، والشزر، والازورار، والرضى، والتجبر، والذل، والخشوع. وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية، بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة) نحو المرئي (هذا) كما ذكرناه.

---

(١) هو مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي: متنبئ من المعمرين وفي الأمثال: «أكذب من مسيلمة» ولد ونشأ باليمامة في القرية المسماه اليوم بالجبيلة بوادي حنيفة في نجد، وتلقب في الجاهلية بالرحمن وعرف برحمان اليمامة، ولما ظهر الإسلام وافتتح النبي مكة جاءه وفد من بني حنيفة، قيل كان مسيلمة معهم إلا أنه تخلف مع الرجال خارج مكة. وهو شيخ هرم فأسلم الوفد. ولما رجعوا إلى ديارهم كتب خطاباً إلى الرسول ﷺ. يطلب منه أن يشركه في الرسالة. وأكثر من وضع أسجاعاً يضاهي بها القرآن قتل عام ١٢هـ.

راجع الروض الأنف ٢: ٣٤٠. وشذرات الذهب ١: ٢٣.

(٢) سورة الأعراف آية ١٩٨.

(وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية) وهو ظاهر. فلا يكون النظر الموصول بـ «إلى» حقيقة فيها. وإلا لزم الاشتراك (ولا ملزومها) لزوماً عقلياً حتى يجب من تحققه تحققها، بل لزوماً عادياً مصححاً للتجوز (ثم) نقول: (إنه للرؤية مجاز. و) لكنه مجاز (لا يتعين) كونه مراداً في الآية (لجواز أن يراد: ناظرة إلى نعم الله. ولم) أي ولأي شيء يترك هذا الإضمار إلى ذلك المجاز).

(والجواب: أن[1] النظر مع إلى) حقيقة (للرؤية بالنقل) الذي مر ذكره، فلا يكون حقيقة (و) ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجدي نفعاً، إذ (قوله: نظرت إلى الهلال فما رأيته، لم يصح) نقله (من العرب. بل يقال: نظرت إلى مطلع الهلال، فلم أر الهلال. و) إن سلمناه، قلنا (ربما يحذف المضاف، ويقام المضاف إليه مقامه، وهو الجواب عن قولهم: لم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته) أي إلى[2] مطلع الهلال (والبواقي) من الأمثلة (كلها مجازات) أي النظر فيها وقع مجازاً عن تقليب الحدقة من باب إطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب، وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية مجازاً، لرجحانه على الإضمار الذي يحتمل وجوهاً كثيرة[3]، وإليه الإشارة بقوله: (مع أن الأشياء التي يمكن إضمارها كثيرة) كنعمة الله، وجهة الله، وآثار الله (ولا قرينة) ههنا (معينة) لبعضها (فالتعيين تحكم لا يجوز لغة) فوجب المصير إلى المجاز المتعين (ثم) نقول: أيضاً (تقليب الحدقة طلباً للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة) بل فيه نوع عقوبة، فلا يكون مراداً في الآية (و) تقليب الحدقة (مع الرؤية يكفيه التجوز) وحده (فلا يضم إليه الإضمار تقليلاً لما هو خلاف الأصل. فإن تقليب الحدقة يكون سبباً) عادياً (للرؤية، وإطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور) فلنحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا إضمار شيء. وهو المطلوب. (وأنت لا يخفى عليك أن أمثال هذه

---

(١) في المطبوعة أما بدلاً من (أن).
(٢) سقط من (ب) لفظ (إلى).
(٣) في (ب) أخرى بدلاً من (كثيرة).

الظواهر لا تفيد إلا ظنوناً ضعيفة) جداً. وحينئذٍ (لا تصلح) هذه الظواهر (للتعويل عليها في المسائل العلمية) التي يطلب فيها اليقين.

(**المسلك الثاني**) في إثبات الوقوع (قوله تعالى في الكفار: ﴿**كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ**﴾[١]، ذكر ذلك تحقيراً لشأنهم. فلزم) منه (كون المؤمنين مبرأين عنه) فوجب أن لا يكونوا محجوبين عنه، بل رائين له. وهذا المسلك أيضاً من الظواهر المفيدة للظن. (والمعتمد فيه) أي في إثبات الوقوع. بل وفي صحته أيضاً (إجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية) المستلزم لصحتها (وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر) المتبادر منهما[٢]. ومثل هذا الإجمال مفيد لليقين.

(المقام الثالث في شبه المنكرين وردها. وتنقسم) تلك الشبه (إلى عقلية ونقلية. أما العقلية فثلاث):

(**الأولى**: شبهة الموانع) وهي أن يقال: لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن. والتالي باطل) بطلاناً ظاهراً. وأما (بيان الشرطية) فهو أنه (لو جازت رؤيته تعالى، لجازت في الحالات كلها لأنه) أي جواز الرؤية (حكم ثابت له. إما لذاته، أو لصفة لازمة لذاته) فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الأزمنة (فجازت رؤيته الآن) قطعاً. (ولو جازت رؤيته) الآن (لزم أن نراه) الآن (لأنه إذا اجتمعت شرائط الرؤية) في زمان (وجب حصول الرؤية) في ذلك[٣] الزمان، (وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة، ونحن لا نراها. وأنه سفسطة) رافعة للثقة عن القطعيات (وشرائط الرؤية) ثمانية أمور:

الأول: (سلامة الحاسة)[٤] ولذلك تختلف مراتب الإبصار بحسب اختلاف سلامة الإبصار. وتنتفي بانتفائها.

---

(١) سورة المطففين آية ١٥.

(٢) سقط من (ب) لفظ (منهما).

(٣) في (ب) في كل زمان بدلاً من (ذلك الزمان).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (البصر).

(و) **الثاني**: (كون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة) بأن تكون الحاسة متلفتة إليه. ولم يعرض هناك ما يضاد الإدراك كالنوم والغفلة، والتوجه إلى شيء آخر.

(و) **الثالث**: (مقابلته) للباصرة في جهة من الجهات، أو كونه في حكم المقابلة، كما في المرئي بالمرآة

(و) **الرابع**: (عدم غاية الصغر) فإن الصغير جداً لا يدركه البصر قطعاً.

(و) **الخامس**: (عدم غاية اللطافة) بأن يكون كثيفاً. أي ذا لون في الجملة وإن كان ضعيفاً.

(و) **السادس**: (عدم غاية البعد) وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها.

(و) **السابع**: عدم غاية (القرب). فإن المبصر إذا التصق بسطح البصر. بطل إدراكه بالكلية.

(و) **الثامن**: (عدم الحجاب الحائل) وهو الجسم الملون المتوسط بينهما.

وهناك شرط تاسع هو أن يكون مضيئاً بذاته، أو بغيره. ولم يذكره ههنا لكونه مذكوراً في بحث الكيفيات المبصرة، مع أنه يمكن إدراجه في حضوره للحاسة المعتبرة في الشرط الثاني. (ثم لا نعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى إلا سلامة الحاسة، وصحة الرؤية، لكون) الست (البواقي) منها (مختصة بالأجسام. وهما) أي الشرطان المعقولان في رؤيته (حاصلان الآن)، فوجب حصول رؤيته.

(والجواب) عن هذه الشبهة. أما أولاً فهو (أنا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية) وذلك لأن دليلكم وإن دل عليه، لكن عندنا ما ينفيه لأنَّا نرى الجسم الكبير من البعيد[1] صغيراً. وما ذلك إلا لأنَّا نرى بعض

---

(١) في (ب) من بعيد بإسقاط الألف واللام.

أجزائه[١] دون البعض، مع تساوي الكل في حصول الشرائط) فظهر أنه لا تجب الرؤية عند اجتماعها.(لا يقال: يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان، كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي، ويخرج منها) أي من العين (إلى وسطه خط قائم عليه) أي على سطحه (يقسم) ذلك الخط (المثلث) المذكور (إلى مثلثين قائمي الزاوية) الواقعة على جنبتي الخط القائم (فيكون) الخط الوسط (وتراً لكل واحدة من الزاويتين الحادتين. وكل من الطرفين وتراً لزاوية قائمة. ووتر القائمة) في المثلث (أطول من وتر الحادة. فلم تكن أجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد) بالنسبة إلى الرائي، بل يكون وسط المرئي أقرب إليه من طرفيه. فجاز أن يرى الوسط وحده بدون الطرفين (لأنَّا نقول: نفرض هذا التفاوت) الذي ذكرتموه في هذه الخطوط (ذراعاً. فلو) كان عدم رؤية الطرفين لأجل البعد. فإذا فرض أنه (بعد المرئي يقدر ذلك) البعد الذي لطرفيه (وجب أن لا يرى أصلاً. وإذا يرى. فهذا البعد لا أثر له في عدم الرؤية) فتكون الأجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية، وبعضها غير مرئي، فلا تجب الرؤية مع حصولها.

(قال بعض الفضلاء) أي صاحب اللباب[٢] معترضاً على هذه المعارضة: (لا يلزم من رؤيتنا جميع أجزائه أن نراه كبيراً. وإنما يلزم ذلك أن لو كانت رؤيته صغيراً وكبيراً بحسب رؤية الأجزاء وعدمها. وهو ممنوع. (فلعل رؤيته صغيراً وكبيراً تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها) فإن القائلين بالانطباع ذهبوا إلى أن صورة المرئي

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (فقط).

(٢) هو: لباب التأويل في معاني التنزيل في ثلاث مجلدات للشيخ علاء الدين علي بن محمد ابن إبراهيم البغدادي الصوفي المعروف بالخازن المتوفى سنة ٧٤١. فرغ من تأليفه يوم الأربعاء العاشر من رمضان سنة ٧٢٥ خمس وعشرين وسبعمائة أوله: الحمد لله الذي خلق الأشياء فقدها تقديراً الخ ذكر فيه أن معالم التنزيل للبغوي موصوف بالأوصاف المحمودة لكنها طويلة فانتخب مع ضم فوائد لخصها من كتب التفاسير بحذف الأسانيد.

إنما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي. وأن اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية إنما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها. (ولهذا إذا قرب المرئي في الغاية أو بعد) في الغاية (صارت) الزاوية (لسعتها في الغاية) حال القرب (أو لضيقها في الغاية) حال البعد (كالمعدوم، فانعدمت الرؤية) حينئذٍ[١] لعدم انطباع الصورة.

قال المصنف: (وضعفه ظاهر بناء على تركب الأجزاء التي لا تتجزأ) إذ على هذا التقدير إن رأى الأجزاء كلها، وجب أن يرى الجسم[٢] كما هو في الواقع سواء كان قريباً أو بعيداً. وذلك (لأن الرؤية كل) منها أو بعضها (أصغر مما هو عليه توجب الانقسام) فيما لا يتجزأ لثبوت ما هو أصغر منه (ورؤيته) أي رؤية كل من الأجزاء (أكبر مما هو عليه بمثل) أو بأزيد منه (توجب أن لا يرى إلا ضعفاً) أو أكبر من ذلك. وهو باطل قطعاً (و) رؤيته أكبر (بأقل من مثل توجب الانقسام) ورؤية بعضها على ما هو عليه بعضها أكبر بمثل توجب ترجيحاً بلا مرجح. فوجب أن يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر. فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض. فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها، ثم نقول: (قوله) إن لم يجد حصول الرؤية عند اجتماعها (يلزم تجويز جبال شاهقة) بحضرتنا (لا نراها) وهو سفسطة. (قلنا: هذا معارض) أي منقوض (بجملة العاديات) فإن الأمور العادية تجوز نقائضها، مع جزمنا بعدم وقوعها. ولا سفسطة ههنا. فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها. فإنَّا نجوز وجودها، ونجزم بعدمها. وذلك لأن الجواز لا يستلزم الوقوع، ولا ينافي الجزم بعدمه، فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة. (ثم) نقول: (إن كان مأخذ الجزم بعدم الجبل) المذكور (ما ذكرتم) من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها، (لوجب أن لا نجزم به إلا بعد العلم بهذا[٣]. واللازم باطل، لأنه يجزم به من

(١) سقط من (ب) لفظ حينئذ.

(٢) في (ب) الشيء بدلاً من (الجسم).

(٣) في (ب) به بدلاً من (بهذا).

لا يخطر بباله هذه المسألة. ولأنه ينجر إلى أن يكون) ذلك الجزم (نظرياً) مع اتفاق الكل على كونه ضرورياً. وأما ثانياً فهو أنّا (سلمنا الوجوب) أي وجوب الرؤية (في الشاهد) عند حصول تلك الشرائط[1] (و) لكنّا نقول: (لم يجب) أي لماذا يجب وجوب الرؤية (في الغائب) عند حصولها؟ (إذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد، فجاز اختلافهما في اللوازم) والشرائط (كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب). وحينئذ جاز أن تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب.

(الثانية) من تلك الشبه (شبهة المقابلة. وهي أن شرط الرؤية) كما علم بالضرورة من التجربة (المقابلة، أو ما في حكمها، نحو المرئي في المرآة. وأنها) أي المقابلة (مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة).

(والجواب: منع الاشتراط) إما (مطلقاً كما مر) من أن الأشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلاً، ولا في حكمه، بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقة أندلس. (أو في الغائب) لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة، فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد. وتحقيقه على ما في اللباب أن المراد من الرؤية انكشاف نسبته إلى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالإبصار إلى سائر المبصرات. والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز، وفي عدمه.

(الثالثة) منها: (شبهة الانطباع. وهي أن الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة. وهو على الله تعالى محال) إذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة.

(والجواب: مثل ما مر)، وهو أن نمنع كون الرؤية بالانطباع إما مطلقاً أو في الغائب، لاختلاف الرؤيتين.

(وأما) الشبه (السمعية فأربع)، لا ست، كما وقع في بعض النسخ:

(الأولى: قوله تعالى: ﴿**لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ**﴾[2]، والإدراك المضاف إلى

---

(١) في (ب) حصول الشرائط المذكورة.

(٢) سورة الأنعام، آية ١٠٣.

الأبصار إنما[1] هو الرؤية). فمعنى قولك: «أدركته ببصري» معنى رأيته، لا فرق إلا في اللفظ (أو هما) أمران (متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر) فلا يجوز رؤيته، وما أدركته ببصري، ولا عكسه. (فالآية نفت أن تراه الأبصار. وذلك يتناول جميع الأبصار) بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة (في جميع الأوقات)، لأن قولك: «فلان تدركه الأبصار» لا يفيد عموم[2] الأوقات، فلا بد أن يفيده ما يقابله، فلا يراه شيء من الأبصار، لا في الدنيا، ولا في الآخرة لما ذكرنا. (ولأنه تعالى تمدح بكونه لا يرى)، فإنه ذكره في أثناء المدائح (وما كان) من الصفات (عدمه مدحاً، كان وجوده نقصاً يجب تنزيه الله عنه)، فظهر أنه يمتنع رؤيته. وإنما قلنا: «من الصفات» احترازاً عن الأفعال كالعفو والانتقام. فإن الأول فضل، والثاني عدل. وكلاهما كمال.

(والجواب: أما عن الوجه الأول في الاستدلال بالآية فمن وجوه):

(**الأول**: أن الإدراك هو الرؤية على نعت الإحاطة بجوانب المرئي، إذ حقيقته النيل والوصول. و﴿**إِنَّا لَمُدْرَكُونَ**﴾[3] أي ملحقون). وأدركت الثمرة. أي وصلت إلى حد النضج. وأدرك الغلام. أي: بلغ (ثم نقل إلى) الرؤية (المحيطة) لكونها أقرب إلى تلك الحقيقة. (والرؤية المتكيفة) بكيفية الإحاطة (أخص) مطلقاً (من) الرؤية (المطلقة. فلا يلزم من نفيها) أي نفي المحيطة عن الباري سبحانه وتعالى لامتناع الإحاطة (نفيها) أي نفي المطلقة عنه. (قوله: لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر. قلنا: ممنوع، بل يصح أن يقال: رأيته وما أدركه بصري. أي لم يحط به) من جوانبه. وإن لم يصح عكسه.

(**الثاني**) من وجوه الجواب: (أن تدركه الأبصار موجبة كلية) لأن موضوعها جمع محلي باللام الاستغراقية، (وقد دخل عليها النفي فرفعها، ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية. وبالجملة فيحتمل) قوله: ﴿**لَا تُدْرِكُهُ**

(١) سقط من (ب) حرف (إنما).

(٢) في (ب) كل بدلاً من (عموم).

(٣) سورة الشعراء، آية ٦١.

الْأَبْصَارُ﴾[1] (إسناد النفي إلى الكل) بأن يلاحظ أولاً دخول النفي، ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية. (ونفي الإسناد إلى الكل) بأن يعتبر العموم أولاً، ثم ورود النفي عليه، فيكون سالبة جزئية. (ومع احتمال) المعنى (الثاني، لم يبق فيه حجة لكم) علينا، لأن أبصار الكفار لا تدركه إجماعاً. (هذا) ما نقوله (لو ثبت أن اللام في الجمع للعموم) والاستغراق (وإلا عكسنا القضية) وقلنا: لا تدركه الأبصار سالبة مهملة في قوة الجزئية. فالمعنى: لا تدركه بعض الأبصار. وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض. فالآية حجة لنا، لا علينا.

(الثالث) من تلك الوجوه (أنها) أي الآية (وإن عمت في الأشخاص) باستغراق اللام (فإنها لا تعم في الأزمان) فإنها سالبة مطلقة لا دائمة، (ونحن نقول بموجبة حيث لا يرى في الدنيا).

(الرابع) منها (أن الآية تدل على أن الأبصار لا تراه، ولا يلزم منه أن المبصرين لا يرونه، لجواز أن يكون ذلك) النفي المذكور في الآية (نفياً للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعاً) كما هو العادة، فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقاً.

(وأما عن الوجه الثاني) أي وأما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية (وهو قوله: تمدح) الباري (بأنه لا يرى، فنقول: هذا مدعاكم، فأين الدليل عليه؟)[2]. وإذا ثبت أن سياق الكلام يقتضي أنه تمدح، لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته، (بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية، لأنه لو امتنعت رؤيته، لما حصل المدح) بنفيها عنه (إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى،

---

(١) سورة الأنعام، آية ١٠٣ وتكملة الآية **﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾**.

(٢) ج: قوله: (فأين الدليل عليه) فإن قلت: قد أشار الشارح إلى دليله. وقد ذكرت وجه الاستدلال به. قلت: ذلك الدليل إنما يدل على التمدح بنفي المبصرية، لا بنفي الرؤية، والفرق قد سبق في الجواب الأول.

حيث لم يكن له ذلك. وإنما المدح فيه) أي في عدم الرؤية (للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد).

(الثانية) من الشبه السمعية (أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية) في موضع من كتابه (إلا وقد استعظمه. وذلك في ثلاث آيات):

(الأولى: **﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا. لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوّاً كَبِيراً﴾**[١].

ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتياً) أي مجاوزاً للحد (مستكبراً) رافعاً نفسه إلى مرتبة لا يليق بها، (بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب سائر المعجزات).

الآية (**الثانية**: **﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً﴾**)[٢] أي عياناً (**﴿فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾**)[٣].

ولو أمكنت الرؤية، لما عاقبهم بسؤالها في الحال.

الآية (**الثالثة**: **﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً، فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾**[٤] سمى) الله (ذلك) السؤال (ظلماً وجازاهم به في الحال) بأخذ الصاعقة (ولو جاز) كونه مرئياً (لكان سؤالهم) هذا (سؤالاً لمعجزة زائدة) ولم يكن ظلماً ولا سبباً للعقاب.

(والجواب: أن الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتاً وعناداً. ولهذا استعظم إنزال الملائكة) في الآية الأولى (واستكبروا إنزال الكتاب) في الآية الثالثة (مع إمكانهما) بلا خلاف. (ولو كان لأجل الامتناع، لمنعهم موسى عن ذلك فعله) أي منعه (حين طلبوا) أمراً ممتنعاً (وهو أن يجعل لهم إلهاً، إذ قال:

---

(١) سورة الفرقان، آية ٢١.

(٢)و(٣) سورة البقرة، آية ٥٥.

(٤) سورة النساء، آية ١٥٣.

﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[1] ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم) وطلبهم (وقد مر) هذا في المسلك النقلي من مسلكي صحة الرؤية.

(الثالثة) من تلك الشبه (قوله تعالى لموسى: ﴿لَن تَرَانِي﴾[2]. ولن للتأبيد. وإذا لم يره موسى) أبداً (لم يره غيره إجماعاً).

(والجواب: منع كون لن للتأبيد. بل هو للنفي) المؤكد (في المستقبل فقط، كقوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ﴾)[3] أي الموت (أبداً .و) لا شك أنهم (يتمنوه في الآخرة) للتخلص من العقوبة.

(الرابعة) منها (قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ، أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾)[4] حصر تكليمه للبشر في الوحي إلى الرسل، وتكليمه لهم من وراء حجاب، وإرساله إياهم إلى الأمم ليكلمهم على ألسنتهم. (وإذ لم يره من يكلمه في وقت الكلام، لم يره في غيره إجماعاً) وإذا لم يره هو أصلاً، لم يره غيره أيضاً. إذ لا قائل بالفرق.

(والجواب: إن التكليم وحياً قد يكون حال الرؤية) فإن الوحي كلام يسمع بسرعة. (وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية؟).

(تذنيب: الكرامية) والمجسمة (وافقونا في الرؤية، وخالفونا في الكيفية. فعندنا أن الرؤية تكون من غير مواجهة) ولا مقابلة، ولا ما في حكمها، (إذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان. وهم يدعون الضرورة في أن ما لا يكون في جهة قدام الرائي، ولا مقابلاً له، أو في حكم المقابل لا يرى، موافقين في ذلك للمعتزلة) ومخالفين لهم في أصل الرؤية.

(والجواب: أنَّا نمنع الضرورة. وما ذلك) أي ادعاء الضرورة (منهم)

---

(١) سورة الأعراف، آية ١٣٨.

(٢) سورة الأعراف، آية ١٤٣.

(٣) سورة البقرة، آية ٩٥ وتكلمة الآية ﴿أبداً بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين﴾.

(٤) سورة الشورى، آية ٥١ وتكلمة الآية ﴿إنه عليّ حكيم﴾.

ههنا (إلا كدعوى الضرورة في أن كل موجود فإنه في جهة وحيز. وما ليس في حيز وجهة، فإنه ليس بموجود[١]. ولعل هذا) الادعاء (فرعه). أي فرع ذلك الادعاء. وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على أن حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمي مما ليس بمحسوس، فيكون باطلاً. فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية.

المقصد الثاني

المتن:

في العلم بحقيقة الله. والكلام في الوقوع والجواز. وفيه مقامان:

المقام الأول: إن حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر. وعليه جمهور المحققين. وقد خالف فيه كثير من المتكلمين. لنا وجهان:

الأول: المعلوم[٢] منه أعراض عامة كالوجود. أو سلوب، ككونه واجباً أزلياً أبدياً، ليس بجوهر. ولا في مكان، أو إضافات ككونه خالقاً قادراً عالماً. ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة. بل على أن ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق[٣]. وأما عين تلك الحقيقة، فلا. كما لا يلزم من علمنا بصدور الأثر الخاص عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة. بل بأن حقيقته مغايرة لسائر الحقائق.

الثاني: أن كل ما يعلم منه لا يمنع تصوره الشركة فيه. ولذلك يحتاج في نفيه عن الغير ـ وهو التوحيد ـ إلى الدليل. وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة. فليس المعلوم ذاته المخصوصة. وعكسه هو المطلوب.

---

(١) وهذا كقول السفسطائية: «لو كان الله موجوداً لأشبه الموجودات، ولو كان معدوماً لأشبه المعدومات فهو لا موجود ولا معدوم».

(٢) سقط من (أ) حرف (إن).

(٣) ومن هنا كان قول الرسول ـ ﷺ: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا».

احتج الخصم بأنه لو لم يكن متصوراً، لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصورة. وبالصفات. والجواب ظاهر.

المقام الثاني: الجواز. وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة، لأن المعقول إما بالبديهة، وإما بالنظر. والنظر إما في الرسم، ولا يفيد الحقيقة، وإما في الحد. ولا يمكن تحديدها، لعدم التركب فيها لما مر. فلا يمكن العلم بها.

والجواب: منع حصر المدرك في البديهة والحد، لجواز خلق الله تعالى علماً متعلقاً بما ليس ضرورياً في شخص بلا سابقة نظر، كما سبق أن النظري قد ينقلب ضرورياً. وأيضاً فالرسم[1] وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة، فلا يمتنع أن يفيدها.

الشرح:

(**المقصد الثاني**: في العلم بحقيقة الله. والكلام في الوقوع والجواز. وفيه مقامان):

(**المقام الأول**: الوقوع. إن حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر، وعليه جمهور المحققين) من الفرق الإسلامية وغيرهم. (وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من أصحابنا والمعتزلة (لنا وجهان):

(**الأول**: إن المعلوم منه أعراض عامة كالوجود، أو سلوب، ككونه واجباً) لا يقبل العدم (أزلياً) لا يسبقه عدم، (أبدياً) لا يلحقه عدم (ليس

(١) الرسم ينقسم إلى قسمين:
الرسم التام: ما يتركب من الجنس القريب والخاصة كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك.
الرسم الناقص: ما يكون بالخاصة وحدها أو بها وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالضاحك أو بالجسم الضاحك أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الإنسان: إنه ماش على قدميه عريض الأظفار بادي البشرة، مستقيم القلعة ضحاك بالطبع.
راجع التعريفات للجرجاني والكليات لأبي البقاء.

بجوهر. ولا في مكان، أو إضافات ككونه خالقاً قادراً عالماً) فإن هذه الصفات كلها إضافات، لأن الإضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها. قال الآمدي: كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته، كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما. والصفات الإضافية ككونه خالقاً ومبدأ، والصفات السلبية. (ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) ما هي في حد ذاتها (بل) تدل هذه الصفات (على أن ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق. وأما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل هي عليها، ولا يوجب العلم بخصوصيتها (كما لا يلزم من علمنا بصدور الأثر الخاص) أعني جذب الحديد (عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة، بل بأن حقيقته) حقيقة مخصوصة (مغايرة لسائر الحقائق) ممتازة عنها في حد نفسها.

(**الثاني**: أن كل ما يعلم منه) من كونه موجوداً، وعالماً، وقادراً، ومريداً، وخالقاً، إلى غير ذلك (لا يمنع تصوره الشركة فيه. ولذلك يحتاج في نفيه) أي نفي ما يعلم منه من صفات الألوهية (عن الغير، وهو التوحيد إلى الدليل وذاته المخصوصة بمنع تصوره من الشركة) لأن الموجودات الشخصية كذلك (فليس المعلوم ذاته المخصوصة. وعكسه) أعني قولنا: ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم (هو المطلوب. احتج الخصم بأنه لو لم يكن) ذاته (متصور) معلوماً (لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصورة .و) امتنع الحكم عليها (بالصفات) الأخر. (والجواب ظاهر) وهو أن التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه، بل بوجه ما.

(**المقام الثاني**: الجواز. وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة) وبعض أصحابنا كالغزالي[1]، وإمام الحرمين. ومنهم من توقف كالقاضي أبي بكر، وضرار بن عمرو[2]. وكلام الصوفية في الأكثر مشعر

---

(١) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

(٢) تنسب له الفرقة الضرارية وقد قال بالتعطيل بأن قال: الباري تعالى: عالم قادر على معنى أنه =

بالامتناع. وإنما منعه الفلاسفة (لأن المعقول إما بالبديهة. وحقيقته ليست بديهية. وإما بالنظر. والنظر إما في الرسم. وهو لا يفيد الحقيقة. وإما في الحد) فإذن لا نعلم الحقيقة إلا بالبديهة، أو بالحد. وحقيقته تعالى ليست بديهية (ولا يمكن تحديدها، لعدم التركيب فيها، لما مر، فلا يمكن العلم بها).

(والجواب: منع حصر المدرك) بالكنه (في البديهية، والحد، والرسم، لجواز خلق الله تعالى علماً متعلقاً بما ليس ضرورياً) بالقياس إلى عموم الناس (في شخص، بلا سابقة نظر كما سبق) من (أن النظري قد ينقلب ضرورياً لبعض الأشخاص. (وأيضاً فالرسم وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة، فلا يمتنع أن يفيدها).

= ليس بجاهل ولا عاجز وأثبت لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو. وشاركه في معتقده هذا حفص الفرد وقال: أفعال العباد مخلوقة للباري تعالى حقيقة والعبد يكتسبها. ويحكى عن ضرار أنه كان ينكر حرف عبد اللّه بن مسعود وحرف أبي بن كعب ويقطع بأن الله تعالى لم ينزله.

المرصد السادس

في أفعاله تعالى

وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن:

في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها.

وقالت المعتزلة: بقدرة العبد وحدها.

وقالت طائفة: بالقدرتين.

فقال الأستاذ[١]: بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعاً بالفعل.

وقال القاضي: على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل، وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية، كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاء.

وقالت الحكماء، وإمام الحرمين[٢]: بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد.

---

(١) الأستاذ: هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني. له ترجمة سابقة.

(٢) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني أبو المعالي ركن الدين الملقب بإمام الحرمين أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي ولد في جوين عام ٤١٩هـ ورحل إلى بغداد فمكة حيث جاور أربع سنين وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس جامعاً طرق المذهب ثم عاد إلى نيسابور له مصنفات كثيرة. منها غياث الأمم، والعقيدة النظامية في الأركان الإسلامية والبرهان في أصول الفقه وغير ذلك كثير توفي عام ٤٧٨هـ.
راجع وفيات الأعيان ١: ٢٨٧ والسبكي ٣: ٢٤٩ ومفتاح السعادة ١: ٤٤٠.

والضابط: أن المؤثر إما قدرة الله، أو قدرة العبد، أو هما مع اتحاد المتعلقين، أو دونه. وحينئذ فإما مع كون إحداهما متعلقة للأخرى. وليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد، وإما بدون ذلك.

لنا وجوه:

الأول: إن فعل العبد ممكن. وكل ممكن مقدور لله تعالى، لما مر من شمول قدرته. ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد، لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد، لما مر.

الثاني: لو كان العبد موجداً لأفعاله، لوجب أن يعلم تفاصيلها. واللازم باطل. أما الشرطية: فلأن الأزيد والأنقص مما أتى به ممكن. فوقوع المعين منه دونهما لأجل القصد والاختيار مشروط بالعلم به. وأما الاستثنائية: فلأن النائم قد يفعل ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته. ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد[1]. فيكون البطء لتخلل السكنات. والمتحرك منا لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة. ولأن الواقع بقدرة العبد عند الجبائي الحركة. وهي صفة توجب المتحركية، مع أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة. وهذان لا يلزمان أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد، وينفي تلك الصفة. ولأن المحرك منا لإصبعه، محرك لأجزائها. ولا شعور له بها، فكيف يعرف حركتها؟

الثالث: إن العبد لو كان موجداً لفعله، فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه. ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح. وذلك المرجح لا يكون منه. وإلا لزم التسلسل، ويكون الفعل عنده واجباً، وإلا لم يكن الموجود تمام المرجح، فيكون اضطرارياً. وأورد عليه أن هذا ينفي كون الله تعالى مختاراً لإمكان إقامة الدلالة بعينها فيه. وأجيب بالفرق بأن إرادة العبد محدثة، فافتقرت إلى إرادة يخلقها الله فيه دفعاً للتسلسل، وإرادة الله تعالى قديمة، فلا

(١) سبق الحديث عن الجوهر الفرد وأقوال العلماء فيه في كلمة وافية.

تفتقر إلى إرادة أخرى. ورد هذا الجواب بأنه لا يدفع التقسيم المذكور، والفرق في المدلول، مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل. وفيه نظر، فإن مآله إلى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج إلى مرجح بالمرجح الحادث. ويتم الجواب. وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه، فقد عرفت جوابه.

واعلم أن هذا الاستدلال إنما يصلح إلزاماً للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري. وإلا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفي المقدور. فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقياً. وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مراراً بما أغنانا عن إعادته. والمعتزلة صاروا فريقين:

فأبو الحسين[1]، ومن تبعه يدعي في إيجاد العبد لفعله الضرورة. وذلك أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش، والصاعد إلى المنارة، والهاوي منها. ويجعل إنكاره سفسطة.

والجواب: إن الفرق عائد إلى وجود القدرة وعدمها، لا إلى تأثيرها وعدمه. وذلك أنه لا يلزم من دوران الشيء مع غيره وجوب الدوران. ولا يلزم من وجوب الدوران العلية، ولا من العلية الاستقلال بالعلية، ثم يبطل ما قاله أمران:

الأول: إن من كان قبله بين منكرين لإيجاد العبد فعله، ومعترفين به، مثبتين له بالدليل. فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة. فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء إلى إنكار الضرورة؟

الثاني: إن كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه، علم أن إرادته للشيء لا تتوقف على إرادته لتلك الإرادة. وأنه مع الإرادة الجازمة يحصل المراد.

(١) هو أبو الحسين بن علي الطيب البصري المتكلم على مذهب المعتزلة: سبقت الترجمة له.

وبدونها لا يحصل. ويلزم منها أنه لا إرادة منه، ولا حصول الفعل عقيبها منه، فكيف يدعي الضرورة في خلافه؟

قال الإمام في نهاية العقول[١]: والعجب من أبي الحسين أنه خالف أصحابه في قولهم: القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح. وزعم أن العلم بتوقف ذلك على الداعي ضروري، وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي واجب. ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجداً لفعله. ثم بالغ في كون العبد موجداً، وزاد على كل من تقدمه، حتى ادعى العلم الضروري بذلك.

قال: وعندي أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال، لكنه لما أبطل الأصول التي عليها مدار الاعتزال، خاف من تنبه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم. فليس الأمر عليهم في ادعاء العلم الضروري بذلك. وإلا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدي، فضلاً عمن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق.

لا يقال: الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر الداعي، ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في حدوث الفعل، وإنما ينافي استقلاله بالفاعلية. وهو إنما ادعى العلم الضروري في الأول، لا في الثاني، لأنَّا نقول: غرضنا سلب الاستقلال كما هو مذهب الأستاذ، وإمام الحرمين. فإن كان أبو الحسين ساعدنا عليه فمرحباً بالوفاق. ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية. إذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله بأن يفعله، وبما يجب عند فعله، ويمتنع عند عدمه. فإن المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل.

---

(١) يسمى نهاية العقول في الكلام في دراية الأصول: يعني أصول الدين للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ ست وستمائة رتبه على عشرين أصلاً وأول الكتاب: أما بعد حمداً لله على تسابق آلائه وتلاحق نعمائه إلخ.
راجع كشف الظنون ٢: ١٩٨٨.

وأما غيره فيستدل عليه بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد: وهو أنه لولا استقلال العبد بالفعل، لبطل التكليف والتأديب، وارتفع المدح والذم، والثواب والعقاب، ولم يبق للبعثة[١] فائدة.

والجواب: إن المدح والذم باعتبار المحلية، لا باعتبار الفاعلية، كما يمدح الشيء، ويذم بحسنه وقبحه وسلامته وعاهته. وأما الثواب والعقاب فكسائر العاديات. وكما لا يصح عندنا أن يقال: لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار؟ ولم لم يحصل ابتداء؟ فكذا ههنا. وأما التكليف، والتأديب، والبعثة، والدعوة فإنها قد تكون دواعي إلى الفعل، فيخلق الله الفعل عقيبها عادة. وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية. وعلامة للثواب والعقاب. ثم إن هذا إن لزم، فهو لازم لهم أيضاً لوجوه:

الأول: إن ما علم الله عدمه، فهو ممتنع الصدور عن العبد. وما علم الله وجوده، فهو واجب الصدور عن العبد، ولا مخرج عنهما. وأنه يبطل الاختيار.

الثاني: ما أراد الله وجوده، وقع قطعاً. وما أراد عدمه، لم يقع قطعاً.

الثالث: الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والترك يمتنع. وعند رجحان أحدهما يجب الراجح، ويمتنع الآخر.

الرابع: إيمان أبي لهب[٢] مأمور به، وهو ممتنع، لأنه تعالى أخبرنا بأنه لا يؤمن. والإيمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به، فيكون مأموراً بأن

---

(١) المقصود بعث الرسل وإرسالهم إلى البشر لهدايتهم وإرشادهم إلى أمور دينهم في الدنيا والآخرة وتبشيرهم لهم بالثواب لمن أطاع، والعقاب لمن خالف وحاد عن طريق الحق.

(٢) هو عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم من قريش عم رسول الله ـ ﷺ. وأحد الأشراف الشجعان في الجاهلية، ومن أشد الناس عداوة للمسلمين في الإسلام كان غنياً عتياً كبر عليه أن يتبع ديناً جاء به ابن أخيه فآذى أنصاره وحرض عليهم وقاتلهم توفي عام ٢هـ.
راجع ابن الأثير ٢: ٢٥ ودائرة المعارف الإسلامية ١: ٣٩٣. ٣٩٦.

يؤمن بأنه لا يؤمن. ويصدق بأنه لا يصدق. وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة. وأنه محال.

الخامس: التكليف واقع بمعرفة الله. فإن كان ذلك في حال حصول المعرفة، فهو تكليف بتحصيل الحاصل، وأنه محال. وإن كان في حال عدمها، فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه غافل عن التكليف. وتكليف الغافل تكليف بالمحال. وربما احتج الخصم بظواهر آيات تشعر بمقصوده. وهي أنواع:

الأول: ما فيه إضافة الفعل إلى العبد نحو: ﴿**فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ**﴾[١]، ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾[٢].

الثاني: ما فيه مدح وذم، ووعد ووعيد، وهو أكثر من أن يحصى.

الثالث: الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت، واختلاف، وقبح، وظلم.

الرابع: تعليق أفعال العباد بمشيئتهم، نحو: ﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾[٣].

الخامس: الأمر بالاستعانة نحو: ﴿**وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾[٤]، ﴿**اسْتَعِيْنُوا**﴾[٥].

السادس: اعتراف الأنبياء بذنبهم.

السابع: ما يوجد من الكفار والفسقة من التحسر، وطلب الرجعة، نحو:

---

(١) سورة البقرة، آية ٧٩.
(٢) سورة الأنفال، آية ٥٣.
(٣) سورة الكهف، آية ٢٩.
(٤) سورة الفاتحة، آية ٥.
(٥) سورة البقرة، آية ١٥٣ وتكملة الآية ﴿**بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين**﴾ وسورة الأعراف، آية ١٢٨ وتكلمة الآية ﴿**بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين**﴾.

﴿أرجعُوْنِي لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً﴾[١]، ﴿لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُوْنَ مِنَ الْمُحْسِنِيْنَ﴾[٢].

الجواب: أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره، نحو: ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ﴾[٣]، ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٤]، ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ﴾[٥]، وهو يريد الإيمان، فيكون فعالاً له. وكذا الكفر، إذ لا قائل بالفصل. وبالآيات المصرحة بالهداية، والإضلال، والختم. وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها، ووجب الرجوع إلى غيرها.

الشرح:

(**المرصد السادس:** في أفعاله تعالى. وفيه مقاصد. المقصد الأول: في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى وحدها) وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً. فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً، ومكسوباً للعبد. والمراد بكسبه إياه[٦] مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له. وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري.

(وقالت المعتزلة) أي أكثرهم: هي (واقعة بقدرة العبد وحدها) على سبيل الاستقلال بلا إيجاب، بل باختيار.

---

(١) سورة المؤمنون، الآيتان ٩٩. ١٠٠.

(٢) سورة الزمر، آية ٥٨.

(٣) سورة الصافات، آية ٩٦.

(٤) سورة الأنعام، آية ١٠٢.

(٥) سورة البروج، آية ١٦.

(٦) الكسب: عبارة عن تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور. والمكتسب في الفرنسية والإنجليزية عند فلاسفتهم هو المضاف على طبيعة الفرد بطريق النشاط التلقائي أو التجربة والتدريب يقال الإدراك المكتسب، وهو الإدراك المتولد من مباشرة الأسباب بطريق النظر والاستدلال لا بطريق الإحساس المباشر، وهو مقابل بهذا المعنى للإدراك الطبيعي.

(وقالت طائفة) هي واقعة (بالقدرتين) معاً. ثم اختلفوا (فقال الأستاذ: بمجموع القدرتين، على أن يتعلقا جميعاً بالفعل) نفسه. وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد.

(وقال القاضي: على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل، وقدرة العبد) بصفته. أعني (بكونه طاعة ومعصية) إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى (كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاءً) فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره، وكونه طاعة على الأول، ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره.

(وقالت الحكماء، وإمام الحرمين): هي واقعة على سبيل الوجوب، وامتناع التخلف (بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد) إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع.

(والضابط) في هذا المقام (أن المؤثر إما قدرة الله، أو قدرة العبد) على الانفراد، كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة. (أو هما) معاً. ذلك إما (مع اتحاد المتعلقين) كمذهب الأستاذ منا، والنجار[1] من المعتزلة (أو دونه) أي دون الاتحاد. (وحينئذ فإما مع كون إحديهما) أي إحدى القدرتين (متعلقة للأخرى .و) لا شبهة في أنه (ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد) إذ يستحيل تأثير الحادث في القديم، فتعين العكس، وهو أن تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى، وموجبة للفعل. وهو قول الإمام والفلاسفة. (وإما بدون ذلك)، أي بدون أن تكون إحداهما متعلقة للأخرى. وهو مذهب القاضي، لأن المفروض عدم اتحاد المتعلقتين. فإن قيل: جاز أن يكون عكس مذهبه، وهو أن أصل الفعل بقدرة العبد، وصفته بقدرة الله. قلنا: لم يقل به أحد. والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية. (لنا) على أن الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة الله تعالى، لا بقدرته (وجوه):

---

(١) سبقت الترجمة له في كلمة وافية قريباً من هذا وراجع الفرق بين الفرق ص ٢٠٧، ومقالات الإسلاميين ١: ٣١٥ والملل والنحل ١: ٨٨ والتبصير في الدين ٦١.

(**الأول**: إن فعل العبد ممكن) في نفسه. (وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته)[1] للممكنات بأسرها. وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الإسلام في أن كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وإبطالها في بحث قادرية الله تعالى. (ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد، لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر).

الوجه (**الثاني**: لو كان العبد موجداً لأفعاله) بالاختيار والاستقلال (لوجب أن يعلم تفاصيلها. واللازم باطل. أما الشرطية) أي الملازمة، (فلأن الأزيد والأنقص مما أتى به ممكن منه) إذ كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان (فوقوع) ذلك (المعين منه دونهما لأجل القصد) إليه بخصوصه. (والاختيار) المتعلق به وحده (مشروط بالعلم به) كما تشهد به البديهة. فتفاصيل الأفعال الصادرة عنه باختياره لا بد أن تكون مقصودة معلومة له. (وأما الاستثنائية) أي بطلان اللازم (فلأن النائم وكذا الساهي (قد يفعل) باختياره، كانقلابه من جنب إلى جنب (ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته). واعترض عليه بأنه يجوز أن يشعر بالتفاصيل، ولا يشعر بذلك الشعور، أو لا يدوم له الشعور الثاني. (ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد) وتركب الجسم منه (فيكون البطء) في الحركات (لتخلل السكنات والمتحرك منا) باختياره (لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة. ولأن الواقع بقدرة العبد عند الجبائي) وابنه[2]

---

(١) ج: قوله (لما مر من شمول قدرته) فيه بحث. وهو أن المذكور فيما مر شمول الجواز لا شمول الوقوع، أعني أن يكون الكل واقعاً بالفعل بقدرته تعالى، ثم إن شمول الجواز إنما يستلزم شمول الوقوع إذا تم دليل التمانع، لكن ما ذكره الشارح في بحث القدرة من هذا الموقف جواباً عن قول الجبائي، يدفع جريان ذلك الدليل في الخالق والمخلوق، فالوجه الأول لا يدل على المدعي.

(٢) هو أبو هاشم: عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي. حكي عنه أنه لم يبلغ غيره مبلغه في علم الكلام وكان من شدة حرصه يسأل أباه حتى يتأذى به. وقد خالف أبو هاشم أباه في جملة من المسائل. ومات ببغداد في شهر شعبان من سنة ٣٢١هـ.
راجع العبر ٢: ١٨٧ وطبقات المعتزلة ٩٦.٩٤ والفرق بين الفرق ١٨٥.

(الحركة. وهي صفة توجب المتحركية، مع أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة. وهذان) الوجهان أي الثاني والثالث المذكوران في إبطال اللازم (لا يلزمان أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد، وينفي تلك الصفة. ولأن المحرك منّا لإصبعه محرك لأجزائها) لا محالة (ولا شعور له بها. فكيف) يتوهم أنه (يعرف حركتها) ويقصدها.

الوجه (**الثالث**: إن العبد لو كان موجداً لفعله) بقدرته واختياره استقلالاً (فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه). وإلا لم يكن قادراً عليه، مستقلاً فيه. (و) أن (يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح) إذ لو لم يتوقف عليه، كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقياً لا اختيارياً. ويلزم أيضاً أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين إلى سبب، فينسد باب إثبات الصانع (وذلك المرجح لا يكون منه) أي من العبد باختياره (وإلا لزم التسلسل) لأنّا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه. (ويكون الفعل عنده) أي عند ذلك المرجح (واجباً) أي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه. (وإلا لم يكن الموجود) أي ذلك المرجح المفروض (تمام المرجح) لأنه إذا لم يجب منه الفعل حينئذٍ، جاز أن يوجد معه الفعل تارة، ويعدم أخرى، مع وجود ذلك المرجح فيهما، فتخصيص أحد الوقتين بوجوده يحتاج إلى مرجح لما عرفت. فلا يكون ما فرضناه مرجحاً مرجحاً تاماً. هذا خلف. وإذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه (فيكون) ذلك الفعل (اضطرارياً) لازماً، لا اختيارياً بطريق الاستقلال[1] كما زعموه. (وأورد عليه أن هذا ينفي كون الله تعالى) قادراً (مختاراً لإمكان إقامة الدلالة بعينها فيه). ويقال: لو كان موجداً لفعله بالقدرة استقلالاً، فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه، وأن يتوقف فعله على مرجح، إلى آخر ما مر تقريره. فالدليل منقوض بالواجب تعالى.

---

(١) ج: قوله (إلا اختيارياً بطريق الاستقلال) كما زعموه فيه دلالة على أن هذا الوجه إنما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد في أفعاله، واستنادها إلى قدرته واختياره من غير جبر، ولا يفيد أن العبد ليس بموجد لأفعاله.

(وأجيب) عن ذلك (بالفرق بأن إرادة العبد محدثة) أي الفعل يتوقف على مرجح هي الإرادة الجازمة. لكن إرادة العبد محدثة (فافتقرت) أن تنتهي (إلى إرادة يخلقها الله فيه) بلا إرادة واختيار منه (دفعاً للتسلسل) في الإرادة التي تفرض صدورها عنه. (وإرادة الله تعالى قديمة، فلا تفتقر إلى إرادة أخرى. ورد) في اللباب (هذا الجواب) الذي ذكر في الأربعين (بأنه لا يدفع التقسيم المذكور)، إذ يقال) إن لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة، كان موجباً، لا قادراً مختاراً. وإن أمكن فإن لم يتوقف فعله على مرجح، كان اتفاقياً واقعاً بلا سبب، واستغنى أيضاً الجائز عن المرجح. وإن توقف عليه. كان الفعل معه واجباً، فيكون اضطرارياً. (والفرق) الذي ذكرتموه (في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل) وإنما يندفع النقض إذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف (وفيه) أي في هذا الرد (نظر. فإن مآله) أي مآل ما ذكر من الفرق بين إرادة العبد وإرادة الباري (إلى تخصيص المرجح في قولنا: ترجح فعله يحتاج إلى مرجح بالمرجح الحادث) فإن المرجح القديم المتعلق بالفعل الحادث في وقت لا يحتاج إلى مرجح آخر، فيصير الاستدلال هكذا إن تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح، وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه. وإلا كان حادثاً محتاجاً إلى مرجح آخر. ولا يتسلسل، بل ينتهي إلى مرجح قديم[1] لا يكون من العبد، ويجب الفعل معه، فلا يكون العبد مستقلاً فيه. وأما فعل الباري فهو محتاج إلى مرجح قديم يتعلق في الأزل بالفعل الحادث في وقت معين. وذلك المرجح القديم لا يحتاج إلى مرجح آخر، فيكون تعالى مستقلاً في الفعل. وحينئذٍ لا يتجه النقض. (ويتم الجواب). ولما كان لقائل أن يقول: إذ وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم، كان موجباً، لا مختاراً، أشار إلى دفعه بقوله: (وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه، فقد عرفت جوابه) وهو أن الوجوب المترتب على

---

(١) ج: (بل ينتهي إلى مرجح قديم) فيه بحث أن المراد بالمرجح القديم هو الإرادة القديمة كما دل عليه قوله فقد عرفت جوابه فلا نسلم السياق إذ قد تحققت باعترافه أن مبنى الكلام على وجوب الداعي في الفعل الاختياري.

الاختيار لا ينافيه، بل يحققه. فإن قلت: نحن نقول: اختيار العبد أيضاً يوجب فعله. وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادراً مختاراً. قلت: لا شك أن اختياره حادث. وليس صادراً عنه باختياره، وإلا نقلنا الكلام إلى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره، فلا يكون هو مستقلاً في فعله باختياره، بخلاف إرادة الباري تعالى، فإنها مستندة إلى ذاته. فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه[1]، لكن يتجه أن يقال: استناد إرادته القديمة إلى ذاته بطريق الإيجاب دون القدرة. فإذ وجب الفعل بما ليس اختيارياً له، تطرق إليه شائبة الإيجاب.

(واعلم أن هذا[2] الاستدلال) أي الوجه الثالث (إنما يصلح إلزاماً[3] للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري) وكون الفعل معه واجباً كأبي الحسين وأتباعه. (وإلا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفي المقدور) من غير داعٍ إلى ذلك الطرف كما مر. (فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح) وداعٍ (كونه اتفاقياً) واقعاً بلا مؤثر. (وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مراراً بمَا أغنانا عن إعادته. والمعتزلة) القائلون بأن العبد موجد لأفعاله الاختيارية (صاروا فريقين. فأبو الحسين ومن تبعه يدعي في إيجاد العبد لفعله الضرورة) أي يزعم أن العلم بذلك ضروري، لا حاجة به إلى استدلال. (و) بيان (ذلك أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار، والمرتعش، والصاعد) باختياره (إلى المنارة. والهاوي) أي الساقط (منها). ويعلم أن الأولين من هذين القسمين يستندان إلى دواعيه واختياره. وأنه لولا تلك الدواعي والاختيار، لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الأخيرين، إذ لا مدخل في شيء منهما لإرادته ودواعيه. (ويجعل) أبو الحسين (إنكاره) أي إنكار كون العبد موجداً لأفعاله الاختيارية (سفسطة) مصادمة للضرورة.

(والجواب: أن الفرق) بين الأفعال الاختيارية، وغير الاختيار ضروري،

---

(١) سقط من (ب) لفظ (عليه).
(٢) ليس في (ب) لفظ (هذا).
(٣) في (ب) لزاماً بدلاً من (إلزاماً).

لكنه (عائد إلى وجود القدرة) منضمة إلى الاختيار في الأولى. (وعدمها) في الثانية (لا إلى تأثيرها) في الاختيارية (وعدمه) أي عدم تأثيرها في غيرها. (وذلك أنه لا يلزم من دوران الشيء) كالفعل الاختياري (مع غيره) كالقدرة والدواعي وجوداً وعدماً (وجوب الدوران)، لجواز أن يكون الدوران اتفاقياً ولا يلزم) أيضاً (من وجوب الدوران) على تقدير ثبوته (العلية) أي كون المدار علة للدائر، (ولا من العلية) إن سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز أن يكون المدار جزءاً أخيراً من العلة المستقلة (ثم يبطل ما قاله) أبو الحسين (أمران):

(**الأول**: إن من كان قبله) من الأمة كانوا (بين منكرين لإيجاد العبد فعله، ومعترفين به، مثبتين له بالدليل. فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة) عن هذا المتنازع فيه. أما نفي المخالف فظاهر. وأما نفي الموافق فلاستدلاله عليه (فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء إلى إنكار الضرورة) فيه.

الأمر (**الثاني**: إن كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه، علم أن إرادته للشيء لا تتوقف على إرادته تلك الإرادة) بل تحصل له تلك الإرادة، سواء أرادها، أو لم يردها. (و) علم أيضاً (أنه مع الإرادة الجازمة) الجامعة للشرائط، وارتفاع الموانع (يحصل المراد وبدونها لا يحصل. ويلزم منها) أي من المقدمات التي علمها بوجدانه (أنه لا إرادة منه[1]، ولا حصول الفعل عقيبها منها. فكيف يدعى الضرورة في خلافه؟).

(قال الإمام في نهاية العقول: والعجب من أبي الحسين أنه خالف أصحابه في قولهم: القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح. وزعم أن العلم بتوقف ذلك) أي فعله لأحدهما دون الآخر (على الداعي) إلى أحدهما (ضروري. وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي

---

(١) ج: قوله: (أنه لا إرادة منه) فيه بحث. إذ لا يلزم من عدم توقف إرادته على إرادة أخرى أن لا تكون الإرادة منه لجواز أن تكون منه لا بالاختيار. ولك أن تقول: سيصرح أن الغرض في هذا المقام سلب الاستقلال وذا يحصل على تقدير صدور إرادته منه بالإيجاب واستلزامها الفعل فمعنى قوله: لا الإرادة منه: أنها ليست منه بالإرادة فحينئذٍ يندفع البحث.

واجب[1]. ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجداً لفعله) كما هو مذهبنا (ثم بالغ في كون العبد موجداً. وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك. قال) الإمام: (وعندي أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال) يعني في مسألة خلق الأعمال، وما يُبتنى عليها. (لكنه لما أبطل الأصول التي عليها مدار الاعتزال، خاف من تنبه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم، فلبس الأمر عليهم) بمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك. (وإلا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدئ، فضلاً عمن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق) فظهر أنه في هذه المسألة جرى على مذهبنا. (لا يقال: الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي، ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل. وإنما ينافي استقلاله بالفاعلية) على سبيل التفويض إليه بالكلية. (وهو إنما ادعى العلم الضروري في الأول) أي التأثير (لا في الثاني) أي الاستقلال، حتى يتجه ما وردتموه عليه، (لأنّا نقول: غرضنا) في هذا المقام (سلب الاستقلال) الذي يدعيه أهل الاعتزال (كما هو مذهب الأستاذ وإمام الحرمين، فإن كان أبو الحسين ساعدنا عليه فمرحباً بالوفاق. ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية، إذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله) عبده (بما يفعله) هو بنفسه (و) بين أن يأمره (بما يجب عند فعله، ويمتنع عند عدمه. فإن المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل) والترك. وأيضاً لا فرق بين أن يعذب الله العبد على ما أوجده فيه، وبين أن يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما وجده فيه، لأنه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم، وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم. فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصوله الإرادة الجازمة[2]، انسد عليه

---

(١) في المطبوعة (وأجيب) بدلاً من (واجب) وهو تحريف.

(٢) ج: (عند حصول الإرادة الجازمة) أي مع اعترافه بأنها من غيره، وكذا الداعي الذي يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب عندهم فإن الداعي عبارة عن العلم بالمصلحة ولا قائل بأن العلم مخلوق للعبد..!؟

باب القول بالاعتزال، فظهر أن أبا الحسين أنكر الاعتزال في هذه المسألة. وأن تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس. انتهى كلامه. (وأما غيره) أي غير أبي الحسين (فيستدل عليه) أي على أن العبد موجد لأفعاله (بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد، وهو أنه لولا استقلال العبد بالفعل) على سبيل الاختيار (لبطل التكليف) بالأوامر والنواهي لأن العبد إذا لم يكن موجداً لفعله، مستقلاً في إيجاده، لم يصح عقلاً أن يقال له: إفعل كذا، ولا تفعل كذا. (و) بطل (التأديب) الذي ورد به الشرع، إذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بإيجاد فعله. (وارتفع المدح والذم) إذ ليس الفعل مستند إليه مطلقاً، حتى يمدح به أو يذم (و) ارتفع (الثواب والعقاب) الوارد بهما الوعد والوعيد. (ولم يبق للبعثة فائدة) لأن العباد ليسوا موجودين لأفعالهم، فمن أين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها[1]، بل هي مخلوقة لله تعالى، فيجوز حينئذٍ أن يعكس فيعاقب الأنبياء وأتباعهم، ويثبت[2] الفراعنة وأشياعهم. فلا يتصور منفعة للبعثة أصلاً.

(والجواب) منع الملازمات المذكورة. وهو (المدح والذم باعتبار المحلية، لا باعتبار الفاعلية) حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل، وذلك (كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه، وسلامته) من الآفة (وعاهته) فإن ذلك باعتبار أنه محل[3] لها، لا مؤثر فيها. (وأما الثواب والعقاب) المترتبان على الأفعال الاختيارية (فكسائر العاديات) المترتبة على أسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي، واتجاه سؤال. (وكما لا يصح عندنا أن يقال: لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار؟ ولم لم يحصل ابتداء) أو عقيب مماسة الماء (فكذا ههنا) لا يصح أن يقال: لم أثاب عقيب أفعال مخصوصة، وعاقب عقيب أفعال أخرى؟ ولم لم يفعلها ابتداء، أو لم يعكس فيهما. (وأما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة، فإنها قد تكون دواعي) للعبد (إلى الفعل) واختياره (فيخلق الله الفعل عقيبها عادة. وباعتبار ذلك) الاختيار المترتب على الدواعي

---

(١) في (ب) على هذه الأفعال بدلاً من (عليها).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ الجلالة (الله).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (هو).

(يصير الفعل طاعة) وذلك إذا وافق ما دعاه الشرع إليه (ومعصية) إذا خالفه. (و) يصير (علامة للثواب والعقاب) لا سبباً موجباً لاستحقاقهما (ثم إن هذا) الذي ذكروه (إن لزم) القائل بعدم استقلاله العبد في أفعاله، (فهو لازم لهم أيضاً لوجوه):

(**الأول**: إن ما علم الله عدمه) من أفعال العبد، (فهو ممتنع الصدور عن العبد)، وإلا جاز انقلاب العلم جهلاً. (وما علم الله وجوده) من أفعاله (فهو واجب الصدور عن العبد)، وإلا جاز ذلك الانقلاب. (ولا مخرج عنهما) لفعل العبد (وأنه يبطل الاختيار) إذ لا قدرة على الواجب والممتنع، فيبطل حينئذٍ التكليف واخواته، لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال، كما ذكرتم. فما لزمنا في مسألة خلق الأفعال، فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالأشياء.

قال الإمام الرازي: ولو اجتمع جملة العقلاء، لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً، إلا بالتزام مذهب هشام[1]، وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها. واعترض عليه بأن العلم تابع للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان، والأصل في هذه المطابقة هو العلوم، ألا يرى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة، لأن الفرس في حد نفسه هكذا. ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما. فالعلم بأن زيداً سيقوم غداً مثلاً إنما يتحقق إذا كان هو في نفسه، بحيث يقوم فيه دون العكس. فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه،وسلب القدرة والاختيار. وإلا لزم أن لا يكون تعالى فاعلاً مختاراً، لكونه عالماً بأفعاله وجوداً وعدماً.

(**الوجه الثاني**: ما أراد الله وجوده) من أفعال العبد وقع قطعاً. وما

(١) هو هشام بن عمرو الشيباني، ذكره ابن المرتضى آخر من ذكر من أهل الطبقة السادسة، وحكى عن يحيى بن أكثم أن المأمون العباسي كان إذا دخل عليه هشام هذا يتحرك له حتى إنه لكان يقوم (طبقات المعتزلة) ص ٦١، وفضائح هشام بعد ضلالته بالقدر تترى.
راجع الفرق بين الفرق ١٥٩.

أراد الله عدمه) منها، لم (يقع قطعاً) فلا قدرة له على شيء منهما أصلاً. ويرد عليه أيضاً النقض بالباري سبحانه وتعالى. على أن المعتزلة ذاهبون على أن ما أراده الله، أو لم يرده من أفعال نفسه، كان كذلك، بخلاف أفعال غيره.

(**الثالث**: إن الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والترك يمتنع) لأن الرجحان يناقض الاستواء. (وعند رجحان أحدهما يجب الراجح، ويمتنع الآخر) المرجوح. فلا قدرة للعبد على فعله، فبطل تكليفه به. ويرد عليه ذلك النقض. وحله أن وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية، بل يحققها. وكذا امتناعه لعدم الداعي. فإن معنى كونه قادراً أنه إذا حصل له الإرادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع أثر فيه.

(**الرابع**: إيمان أبي لهب مأمور به) أي أمر بأن يؤمن دائماً (وهو ممتنع، لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن[1]. والإيمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به) ومما جاء به أنه لا يؤمن (فيكون) هو في حال إيمانه على الاستقرار (مأموراً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، ويصدق بأنه لا يصدق. وهو) أي تصديقه بعد تصديقه، مع كونه مصدقاً مستمراً (تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة) أي إذا كان مصدقاً، كان عالماً بتصديقه علماً ضرورياً وجدانياً. فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق، لأنه يجد في باطنه خلافه، وهو التصديق، بل يكون علمه بتصديقه موجباً لتكذيبه في الإخبار بأنه لا يصدق. (وأنه) أي إيمانه المشتمل على ما ذكر (محال) لاستلزامه الجمع، بل التصديق والتكذيب في حالة واحدة. وإذا كان المكلف به محالاً، لم يكن للتكليف بإتيانه فائدة. واعترض عليه بأن الأيمان واجب بما علم مجيئه به، لا بما جاء به مطلقاً، سواء علمه المكلف أو لم يعلمه. ولا نسلم أن هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيئه به، حتى يلزم تصديقه فيه، وتلخيصه أن الإيمان هو التصديق

---

(١) قال تعالى: ﴿**أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن**﴾ سورة هود، آية ٣٦ وأخبر الله سبحانه وتعالى أنه سيدخل النار وسيصلى ناراً ذات لهب. قال تعالى: ﴿**سيصلى ناراً ذات لهب**﴾ سورة المسد، آية ٣.

الإجمالي. أي كل ما جاء به فهو حق. وليس في هذا التصديق الإجمالي من أبي لهب استحالة. وأما التصديق التفصيلي منه، فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر، ومستلزم للجمع بين النقيضين، فهو المحال دون الأول، فليتأمل.

(**الخامس**: التكليف واقع بمعرفة الله) تعالى إجماعاً، (فإن كان ذلك) التكليف (في حال حصول المعرفة، فهو تكليف بتحصيل الحاصل، وأنه) أي تحصيل الحاصل (محال) فيكون التكليف به ضائعاً، لا طائل تحته (وإن كان في حال عدمها، فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه) وصدوره عنه كالعدم والقدرة والإرادة وغيرها (غافل عن التكليف. وتكليف الغافل تكليف بالمحال) وعار عن الفائدة. ورد عليه بما مر من أن الغافل من لا يتصور، لا من لا يصدق. وبأن التكليف إنما هو للعارف به وبصفاته المذكورة، ليعرفه من جهات أخرى كالواحدانية وغيرها من الصفات التي لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها. (وربما احتج الخصم) على كون العبد موجداً لأفعاله (بالظواهر آيات تشعر بمقصوده. وهي أنواع):

(**الأول**: فيه إضافة الفعل إلي العبد، نحو: **﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِيْنَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِم﴾**[1]، **﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِم﴾**[2].

(**الثاني**: ما فيه مدح وذم) نحو: **﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾**[3]، **﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ﴾**[4]، (و) ما فيه (وعد ووعيد) كقوله: **﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾**[5]، **﴿وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾**[6]، (وهو أكثر من أن يحصى).

(**الثالث**: الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به

(١) سورة البقرة، آية ٧٩.
(٢) سورة الأنفال، آية ٥٣.
(٣) سورة النجم، آية ٣٧.
(٤) سورة البقرة، آية ٢٨.
(٥) سورة الأنعام، آية ١٦٠.
(٦) سورة الجن، آية ٢٣.

فعل العبد من تفاوت، واختلاف، وقبح وظلم) كقوله تعالى: ﴿مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾[١] ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[٢]، ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾[٣]، ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٤].

(**الرابع**: تعليق أفعال العباد بمشيئتهم) أي الآيات الدالة عليه (نحو: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾)[٥].

(الخامس: الأمر بالاستعانة نحو: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[٦]، ﴿اسْتَعِينُوا بِاللهِ﴾)[٧] ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله في العبد فيما يوجده العبد بإعانة من ربه.

(**السادس**: اعتراف الأنبياء بذنوبهم) كقول آدم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾[٨]. وقول يونس عليه السلام: ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[٩].

(**السابع**: ما يوجد) في الآخرة (من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة، نحو: ﴿ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً﴾[١٠]، ﴿لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾[١١].

الجواب: أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره) وإيجاده وخلقه (نحو: ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾)[١٢] أي عملكم، (﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾)[١٣]، وعمل العبد شيء، (﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾[١٤]،

---

(١) سورة الملك، آية ٣.
(٢) سورة النساء، آية ٨٢.
(٣) سورة السجدة، آية ٧.
(٤) سورة النحل، آية ١١٨.
(٥) سورة الكهف، آية ٢٩.
(٦) سورة الفاتحة، آية ٥.
(٧) سورة الأعراف، آية ١٢٨.
(٨) سورة الأعراف، آية ٢٣.
(٩) سورة الأنبياء، آية ٨٧.
(١٠) سورة المؤمنون، الآيتان ٩٩، ١٠٠.
(١١) سورة الزمر، آية ٥٨.
(١٢) سورة الصافات، آية ٩٦.
(١٣) سورة الأنعام، آية ١٠٢.
(١٤) سورة البروج، آية ١٦.

وهو يريد الإيمان) إجماعاً (فيكون فعالاً له. وكذا الكفر، إذ لا قائل بالفصل. و) معارضة (بالآيات المصرحة بالهداية والإضلال والختم) نحو: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً﴾[١]، و﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾[٢]، وهي محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها. (وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت، لم تقبل شهادتها) خصوصاً في المسائل اليقينية (ووجب الرجوع إلى غيرها) من الدلائل العقلية القطعية. وقد مر منها ما فيه كفاية لإثبات مذهبنا.

المقصد الثاني

المتن:

في التوليد وفروعه.

اعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم، ورأوا فيها ترتباً، قالوا بالتوليد. وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، نحو حركة اليد والمفتاح. والمعتمد في إبطاله ما بيّنا من استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداءً. وقد يحتج عليه بأنه إذا التصق جسم بكف قادرين، وجذبه أحدهما، ودفعه الآخر إلى جهته، فإن قلنا: حركته تولدت من حركة اليد، فإما بهما، فيلزم مقدورين قادرين. وإما بأحدهما، وهو تحكم محض معلوم بطلانه. وهذا لا يلزم ضراراً[٣] وحفصاً[٤] القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة.

(١) سورة البقرة، آية ٢٦.

(٢) سورة البقرة، آية ٧.

(٣) سبقت الترجمة له في كلمة وافية وراجع الانتصار ص ١٣٦، وميزان الاعتدال ٢: ٣٢٨، ت ٣٩٥٣ والفرق بين الفرق: ٢١٣.

(٤) حفص الفرد: قال عنه ابن النديم من المجبرة ومن أكابرهم نظير النجار، ويكنى أبا عمرو، وكان من أهل مصر. قدم البصرة فسمع أبا الهذيل العلاف واجتمع معه وناظره، فقطعه أبو الهذيل، وكان أولاً معتزلياً ثم قال بخلق الأفعال، وكان يكنى أبا يحيى، ثم ذكر له عدة كتب الفهرست ص ٢٦٩. وقال الذهبي: حفص الفرد مبتدع. وقال النسائي. صاحب كلام لكنه لا يكتب حديثه. كفره الشافعي في مناظرته.

راجع ميزان الاعتدال ١: ٥٦٤ الترجمة ٢١٤٣، والفرق بين الفرق ٢١٤.

والمعتزلة ادعوا الضرورة تارة، وجنحوا إلى الاستدلال أخرى. أما الضرورة فقالوا: من رام دفع حجر في جهة، اندفع إليها بحسب قصده وإرادته. وليس الاندفاع مباشراً بالاتفاق. فهو بواسطة ما باشره من الدفع، ويؤيده اختلاف الأفعال باختلاف القدر. فالأيد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف. ولو كان واقعاً بقدرة الله، لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف، وعدم تحرك الخردلة باعتماد الأيد القوي. وأنه مكابرة.

وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه:

الأول: ورود الأمر والنهي بها كما بالأفعال المباشرة. وذلك كحمل الأثقال في الحروب، والمعارف، والإيلام.

الثاني: المدح والذم.

الثالث: نسبة الفعل إلى العبد دون الله.

والجواب: بعد ما تقدم في الأفعال المباشرة أنه لم لا يكفي إجراء العادة بخلق هذه الأفعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك. ولما أبطلنا أصل التوليد، بطل ما هو متفرع عليه، لكنّا نذكرها تنبيهاً على ما وقع في آرائهم من الاضطراب.

الأول: إن المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع أن يقع مباشراً بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب. وإلا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد، وهما مثلان. واجتماع المثلين محال، مع أنه يفضي إلى جواز حمل الذرة للجبل العظيم، بأن يحصل فيه أعداد من الحمل موازية لأعداد أجزائه، فيرتفع بها. وذلك محال ضرورة.

والجواب: إنه يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين. ثم إذ قد يكون تأثيره في عين ما وقع بالتوليد بشرط عدم السبب، فلا يلزم اجتماع المثلين.

الثاني: قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى، بل

جميع أفعاله بالمباشرة. ووافقهم عليه أبو هاشم[١] في أحد قوليه. وإلا احتاج في فعله إلى سبب.

والجواب: إن ذلك بناءً على امتناع وقوع الفعل بدون السبب، مع أنه لا يزيد على امتناع وجود الأعراض بدون محالها. وجوزه بعضهم. ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم به الحس من حركة الأغصان والأوراق على[٢] الأشجار بحركة الرياح العاصفة. ولا شك أن حركة الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة.

والجواب: ما سبق في فعل العبد.

الثالث: قالوا: العلم النظري يتولد من النظر ابتداء، ولا يتولد من تذكر النظر، بل هو ضروري من فعل الله. فلو وقعت المعرفة بالله به متذكراً، لكانت ضرورية، فامتنع التكليف بها. ولأنه حينئذ يولد العلم. ولو عارضه الشبهة.

وجواب الأول: ما مر. والثاني: لا نسلم إمكان عروض الشبهة، مع تذكر النظر الصحيح. ولا يمتنع التوليد عند عدمها، كما في ابتداء النظر.

فإن قيل: الشبهة من فعل العبد. والتذكر من فعل الله. فيلزم دفع فعل العبد لفعل الله.

قلنا: يلزمكم مثله في إمساك الأيد القوي الشيء من أن تحركه الرياح، سواء كان مباشراً للرب، أو متولداً من فعله.

الرابع: الأصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل إلا بالتوليد. وزاد أبو هاشم التأليفات. ومنعه أبو علي[٣] في التأليف القائم بجسمين هما أو

---

(١) سبقت الترجمة له قريباً من هذا.

(٢) في (ب) التي في بدلاً من (على).

(٣) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي من أئمة المعتزلة. سبقت الترجمة له. وراجع المقريزي ٢: ٢٤٨، ووفيات الأعيان ١: ٤٨٠، والبداية والنهاية ١١: ١٢٥ ومفتاح السعادة ٢: ٣٥.

أحدهما محل القدرة، كمن ضم أصبعه إلى أصبعه، أو إلى جسم آخر، بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة.

الخامس: قسموا المولد إلى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه. وإلى ما توليده حال حدوثه ودوامه. فالأول كالمجاورة المولدة للتأليف، والوهي المولد للألم. والثاني كالاعتماد اللازم السفلي.

السادس: اختلفوا في الموت المتولد من الجرح. والنافي له مراغم لأصله. والمثبت له مراغم للإجماع وللكتاب. قال تعالى: ﴿**هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ**﴾[1]، ﴿**رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ**﴾[2].

السابع: قد اختلفوا في الطعوم والألوان التي تحصل بالضرب، كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط، فأثبته قوم لحصوله بفعله، ومنعه آخرون. وإلا لحصل ذلك بالضرب في كل جسم، لأن الأجسام متماثلة، فيقال لهم: لم لا يستند إلى اختلاف أعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه.

الثامن: قد اختلفوا في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع. فقيل: إنه يتولد من الاعتماد. وقال أبو هاشم في المعتمد من قوليه: إنه يتولد من الوهي. والوهي من الاعتماد، لأن الألم بقدر الوهي قلة وكثرة، لا بقدر الاعتماد. ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم القوي المكتنز. وما هو إلا لاختلاف ما يوجب فيهما من الوهي.

والجواب: إن اختلاف الألم المتفاوت من الاعتماد الواحد، كاختلاف الوهي المتفاوت من الاعتماد الواحد، فلم لا يستند هو إلى اختلاف القابل كما استند إليه اختلاف الوهي. وأيضاً فيبطله تفاوت الألم تفاوتاً لا يوجد في

---

(١) سورة يونس، آية ٥٦ وتكملة الآية: ﴿**وإليه ترجعون**﴾.

(٢) سورة البقرة، آية ٢٥٨، وتكملة الآية: ﴿**قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فَأتِ بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين**﴾

الوهي كما يحصل برأس الإبرة، وما يحصل بذنابة العقرب. بل ربما كان ما يحصل بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الإبرة بكثير.

التاسع: هل يمكن إحداث الألم بلا وهي من الله تعالى أم لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني.

الشرح:

(**المقصد الثاني**: في التوليد[1] وفروعه. إعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتباً) ورأوا فيها أيضاً أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم، وإن لم يقصدوا إليه أصلاً، فلم يمكنهم لهذا إسناد الفعل المترتب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد. (قالوا بالتوليد. وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، نحو حركة اليد. و) حركة (المفتاح) فإن الأولى منهما أوجبت لفاعلها الثانية، سواء قصدها أو لم يقصدها. (والمعتمد في إبطاله) أي إبطال التوليد (ما بيّنا من إسناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء. وقد يحتج عليه) أي على إبطاله (بأنه) يلزم من التوليد إما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد. وإما الترجيح بلا مرجح، وذلك لأنه (إذا التصق جسم بكف قادرين، وجذبه أحدهما، ودفعه الآخر) في زمان جذبه (إلى جهته، فإن قلنا: حركته) أي حركة ذلك الجسم، وهي واحدة بالشخص، (تولدت من حركة اليد. فإما بها) أي بالجذب والدفع معاً، (فيلزم مقدور بين قادرين) مستقلين بالتأثير. وقد مر استحالته. (وإما بأحدهما) فقط (وهو تحكم محض معلوم بطلانه. وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في

---

(١) قال ابن حزم: تنازع المتكلمون في معنى عبروا عنه بالتوليد وهو أنهم اختلفوا فيمن رمى سهماً فجرح به إنساناً أو غيره، وفي حرق النار، وفي تبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة من الجمادات فقالت طائفة ما تولد من ذلك عن فعل إنسان أو حي فهو فعل الإنسان والحي، واختلفوا فيما تولد من غير حي فقالت طائفة هو فعل الله، وقالت طائفة ما تولد من غير حي فهو فعل الطبيعة وقال آخرون كل ذلك فعل الله عز وجل. ثم قال: والأمربين وهو أن كل ما في العالم من جسم أو عرض في جسم أو من أثر جسم فهو خلق الله عز وجل. الخ. راجع ما كتبه ابن حزم في هذا الموضوع فهو في غاية النفاسة ٣: ٥٩ كتاب الفصل.

المثال المذكور (لا يلزم ضراراً وحفصاً القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة). وبيانه على ما في الأبكار أن المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة، كالعلم النظري المتولد من النظر، ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة. فاختلفت المعتزلة، فذهب بعضهم إلى أنها بأسرها فعل لفاعل السبب، وإن كان معدوماً حال وجود المتولد، كمن رمى سهماً ومات قبل بلوغ السهم الرمية، فإن الإصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت. وذهب ثمامة بن أشرس[1] إلى أنها كلها حوادث لا محدث لها. والنظام إلى أن المتولدات برمتها من فعل الله تعالى، لا من فعل العبد الفاعل للسبب. وذهب ضرار بن عمرو، وحفص الفرد إلى أن ما كان منها في محل قدرة الفاعل، فهو من فعله، وما كان في محل مباين لمحلها، فما وقع منه على وفق اختياره، فهو أيضاً من فعله، كالقطع والذبح[2]، وما لا يقع على وفقه. فليس من فعله، كالآلام في المضروب، والاندفاع، والثقيل المدفوع، وحركة الجسم المفروض من القسم الأخير. فالإلزام بها لا يقوم بها حجة عليهما. (والمعتزلة القائلون بإسناد المتولدات إلى العباد (ادعوا الضرورة تارة) كأبي الحسين وأتباعه، (وجنحوا إلى الاستدلال أخرى) كالجمهور منهم. (أما الضرورة فقالوا: من رام دفع حجر في جهة، اندفع إليها بحسب قصده وإرادته) فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع، وفعلاً له. (وليس) هذا (الاندفاع) فعلاً له (مباشراً بالاتفاق)

---

(١) هو أبو معن. ويقال أبو بشر. ثمامة بن الأشرس، النميري وذكره ابن المرتضى في أوائل من ذكر من رجال الطبقة السابعة وذكر له أخباراً كثيرة مع المأمون العباسي، كما ذكر أن أول اتصاله بالخلفاء كان بهرون الرشيد، وأنه قد تمكن منه تمكناً عظيماً حتى عادله في السفر إلى مكة، وأنه كان يملأ أذن الرشيد علماً وأدباً، وأنه كان يدبر في نفسه الوقيعة بمحمد بن سليمان عند الرشيد لأنه كان قد قطع يدي عيسى الطبري، وأن ثمامة أخذ على نفسه أن يقتل محمد بن سليمان نفسه بسبب ذلك، وأنه مازال بالرشيد حتى كان منه ما كان وذكر الذهبي أنه مات سنة ١٧٣هـ.

راجع طبقات المعتزلة ٦٢ . ٦٧، وكتاب العبر ١: ٢٦٣، وميزان الاعتدال ١٣٩٤.

(٢) أراد بهما المقطوعية والمذبوحية لا القاطعية والذابحية فإنهما قائمان بمحل القدرة ثم الفرق بينهما وبين الألم في المضروب والاندفاع في الثقيل حيث حكم بأن الأولين واقعان على وفق الاختيار دون الآخرين.

منا ومنكم (فهو بواسطة ما باشره من الدفع) ومتولد منه. وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر، وحصول أمثاله من أسبابها. واعلم أن الآمدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وإرادته وجهاً أول من وجوه استدلالاتهم وليس في كلامه ما يدل على أن أبا الحسين ادعى الضرورة ههنا. (ويؤيده اختلاف الأفعال) التي سميت متولدة (باختلاف القدر) الثابتة للعباد (فالأيد) القوي (يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف. ولو كان) الفعل المتولد (واقعاً بقدرة الله، لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف، وعدم تحرك الخردلة باعتماد الأيد القوي) بأن يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة. (وأنه مكابرة) صرفة. فاتضح أن المتولدات مستندة إلى القدرة الحادثة، لا مباشرة، بل بتوسط أفعال أخر. والآمدي جعل هذا التأييد وجهاً ثانياً من دلائلهم. (وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه):

(الأول: ورود الأمر والنهي بها) أي بالأفعال المتولدة (كما)-ورد (بالأفعال المباشرة. وذلك كحمل الأثقال في الحروب) والحدود، وبناء المساجد والقناطر (والمعارف) النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته، ومعرفة أحكام الشرع، (والإيلام) بالضرب، والطعن، والقتل في الجهاد مع الكفار، فإنها كلها مأمور بها وجوباً أو ندباً وإيلام ما لا ينبغي إيلامه منهي عنه. فلولا أن هذه الأفعال متعلقة بالقدرة الحادثة، لما حسن التكليف بها، والحث عليها، كما لا يحسن التكليف بإيجاد الجواهر والألوان. ولا شبهة في أنها ليست مباشرة بالقدرة. فهي بواسطة.

(الثاني: المدح والذم) فإن العقلاء يستحسنون المدح والذم في أمثال هذه الأفعال، ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب[1]. وذلك يدل على أنها من فعل العبد.

---

(١) ج: اعترض عليه بأن حسن المدح والذم لا يدل على استناد المتولد إلينا، وذلك لأن حسن الذم للمتولد حاصل وإن علمنا استناده إلى غيرنا فإنا نذم على إلقاء الصبي في النار إذا احترق بها مع أنا نعلم أن المحرق غير الملقي. وأجيب بأن الذم فيما ذكر على نفس الإلقاء المفضي إلى الإحراق عادة لا على الإحراق.

(الثالث: نسبة الفعل إلى العبد دون الله) كما في قولهم: حمل فلان الثقيل، وآلم زيداً بالضرب. وليس هذا من قبيل المجاز عندهم، بل من الإسناد الحقيقي. فدل على أن الفعل منه.

(والجواب: بعدما تقدم في الأفعال المباشرة) من أن الأمر والنهي والتكليف بالأفعال باعتبار أنها دواع، فيخلق الله الفعل عقيبها. وإن استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية، لا باعتبار الفاعلية، وترتب الثواب والعقاب، كترتب سائر العاديات. وأما حديث النسبة فمبني على الظاهر بحسب العرف. وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة (أنه) أي الجواب بعدما تقدم أنه (لم لا يكفي إجراء العادة بخلق هذه الأفعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك)، هذا الجار متعلق بقوله: لا يكفي. أي: لم لا يكفي الأجزاء في جميع ما ذكر. فإنه تعالى لما أجرى عادته بإيجاد هذه الأفعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد، كفى ذلك في حسن الأمر والنهي، والمدح والذم في النسبة. وإن لم تكن هذه الأفعال مقدورة لهم، متولدة من أفعالهم.

وأجاب الآمدي عما جعله وجهاً أول بما أسلفه في الأفعال المباشرة من أن كل عاقل يجد في نفسه أن فعله الاختياري مقارن لقدرته وقصده، لا أن قدرته مؤثرة في فعله. وكذا الحال في المتولدات.

قال: والذي نخصه ههنا أنَّا وإن سلمنا وقوع الأفعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية، فهو غير متصور في المتولدات، إذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب، وبعد موته بدهر طويل، فكيف يكون على حسب قصده وداعيته. وإن سلم كونها على حسبهما، لم يلزم منه أن يكون من أفعاله، لأن المباشر إنما كان فعلاً له، لا لمجرد ذلك، بل ومع استقلال قدرته بالإيجاد بلا احتياج إلى سبب. والمتولد محتاج إلى السبب قطعاً[1]. وأجاب عما جعله وجهاً ثانياً بما سبق في خلق الأعمال. وهو أن

---

(١) ج قوله: (والمتولد محتاج إلى السبب قطعاً) إن أريد احتياجه إلى سبب غير فاعل المباشر=

الاختلاف، أي التفاوت، إنما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر، وليس في ذلك ما يدل على وقوع الغفل بالقدرة.

وأجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية إجراء العادة. ولك أن تقول: جاز أن يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والإرادة بطريق الخلق على سبيل العادة. وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر. فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها. (ولما أبطلنا أصل التوليد، بطل ما هو متفرع عليه) فلا حاجة إلى ذكر فروعه والجواب عنها، (لكنّا نذكرها تنبيهاً على ما وقع في آرائهم من الاضطراب) والتنافي.

الفرع (الأول): من تلك الفروع (أن المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع) باتفاق المعتزلة (أن يقع مباشراً بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب. وإلا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد). وذلك لأن وجوده فيه لوجود سببه ممكن بلا ريبة. والمفروض أنه يمكن وقوعه فيه مباشراً، فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما. (وهما مثلان. وإجماع المثلين محال، مع أنه يفضي إلى جوز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه) أي في الجبل من قدرة الذرة (أعداداً من الحمل موازية لأعداد أجزائه فيرتفع) الجبل (بها) أي بتلك الأعداد من الحمل. (وذلك محال ضرورة).

(والجواب: أنه) أي القول بامتناع اجتماعهما (يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين) في محل واحد. فإن المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقاً إلا شرذمة منهم، فإنهم فصلوا. وقالوا: لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين، ويجوز في غيرهما كما مر في المرصد الرابع من الموقف الثاني. (ثم) نقول: ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليداً اجتماع المثلين، (إذ قد يكون

= وما يصدر عنه فهو ممنوع عندهم. وإن أريد احتياجه إلى سبب صادر عن الفاعل فلا ينافي كونه فاعلاً له، فإن أفعال الباري تعالى صادرة عنه تعالى بمرجح يكون منه، مع أنها أفعاله تعالى اتفاقاً.

تأثيره) بالمباشرة (في غير ما وقع بالتوليد) مشروطاً (بشرط عدم السبب) كما أن وقوعه تولداً مشروط بوجوده. (فلا يلزم اجتماع المثلين) لامتناع اجتماع شرطهما، بل يكون وقوع كل من المباشرة والتوليد بدلاً عن الآخر، ويحتمل الكلام وجهاً آخر[1]، وهو أن تأثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتولد لا في غيره. وذلك التأثير على سبيل البدل لما ذكر، لئلا يلزم اجتماع تأثيرين على شيء واحد بعينه. وهذا الوجه هو المفهوم من أبكار الأفكار، والموافق لذكر لفظة العين.

(الثاني) من الفروع: (قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى، بل جميع أفعاله) عندهم (بالمباشرة) ومقدور بالقادرية من غير توسط سبب. (ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوليه، وإلا احتاج في فعله إلى سبب) وهو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد إلى أسباب المتولدات، وهو على الله محال.

(والجواب: إن ذلك) أي لزوم احتياج الباري (بناء على امتناع وقوع الفعل) المتولد (بدون سبب) وقد عرفت بطلانه بما أوردناه على الفرع الأول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشراً له. وقد قال به أبو هاشم أيضاً في الغائب في أحد قوليه، وإن منعه في الشاهد مطلقاً (مع أنه) أي الاحتياج إلى السبب المولد (لا يزيد على امتناع وجود الأعراض بدون محالها) إذ ههنا أيضاً يلزم احتياجه في إيجاد الأعراض إلى إيجاد الجواهر. فما هو العذر هناك هو العذر ههنا.

والتحقيق أنه لا محذور لأن الاحتياج في الحقيقة راجع إلى الفعل

---

(١) ج قوله: (ويحتمل الكلام وجهاً آخر) الفرق بين الوجهين ظاهر فإن المباشر والتولد في الوجه الأول متغايران بالشخص فيقع المباشر عند عدم السبب، ويقع المتولد عند وجوده، وفي الوجه الثاني يتحدان به بالذات فيقع تارة بالمباشرة وأخرى بالتوليد ولا يخفى أن لفظ البين في الوجه الثاني على ظاهره، وفي الوجه الأول محمول على المثلية أو أريد به العينية بحسب الماهية نظيره أن يقال: زيد عين عمرو في الماهية أي ماهيتها متحدة.

المتولد، والعرض. (وجوزه بعضهم، ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم) ويشهد (به الحس من حركة الأغصان والأوراق على الأشجار بحركة الرياح العاصفة) واعتمادها عليها. (ولا شك أن حركة الرياح) واعتمادها (من فعل الله تعالى بالمباشرة) فتكون حركة الأغصان والأوراق من فعله توليداً.

(والجواب: ما سبق في فعل العبد) من أن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون مسبباً له، لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء، ويكون الترتب بمجرد إجراء العادة.

(الثالث) من الفروع (قالوا: العلم النظري يتولد من النظر ابتداء[١]، ولا يتولد من تذكر النظر) يعني أنه إذا أغفل عن[٢] النظر والعلم بالمنظور فيه، ثم تذكر النظر، فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولداً منه، بل مقدوراً مباشراً بالقدرة. وذلك لوجهين أشار إلى أولهما بقوله: (لأنه) أي تذكر النظر (ضروري من فعل الله) تعالى، وليس مقدوراً للبشر. (فلو وقعت المعرفة بالله به) أي بالنظر حال كونه (متذكراً لكانت) المعرفة (ضرورية) من[٣] فعل الله أيضاً (فامتنع التكليف بها) وخرجت عن أن تكون مأموراً بها. وهو باطل إجماعاً. وأشار إلى ثانيهما بقوله: (ولأن) أي تذكر النظر (حينئذ) أي حين كونه مولداً (يولد العلم، ولو عارضته الشبهة) أي لو كان التذكر مولداً للعلم، لولده وإن عارضته شبهة، لأنه قبل معارضتها كهو بعدها.

(وجواب الأول ما مر) من أنه مبني على أن التكليف لا يكون إلا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له. وقد بيّنا بطلانه في مسألة خلق الأعمال. (و) جواب (الثاني: لا نسلم إمكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح) وكلامنا فيه. (ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر). أي وإن سلمنا إمكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح، فذلك يمنع توليد

(١) سقط من (ب) لفظ ابتداء.

(٢) لا يوجد في (ب) لفظ (عن.

(٣) في (ب) هي بدلاً من (من).

التذكر عند عروض الشبهة، ولا يمنع توليده عند عدمها، كما في ابتداء النظر، فإن عروض الشبهة يمنع توليده، ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها.

(فإن قيل: الشبهة من فعل العبد، والتذكر من فعل الله، فيلزم) من منع الشبهة توليده (دفع فعل العبد لفعل الله) وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد أيضاً.

(قلنا: يلزمكم مثله[1] في إمساك الأيد القوي الشيء) الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه (من أن تحركه) تلك (الرياح، سواء كانت) تحرك ذلك الشيء فعلاً (مباشراً للرب، أو متولداً من فعله) الذي هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا.

(**الرابع**): من تلك الفروع: (الأصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين[2] لا تحصل إلا بالتوليد) إذ لا يعقل وجود صوت إلا باعتمادات لبعض الأجرام على بعض، واصطكاك بينها، وكذا الحال في الألم الحاصل من الآدمي. فلو كانت هذه الأمور واقعة بطريق المباشرة، لما توقفت على هذه الأسباب.

والجواب: لا نسلم أنها أسباب، بل جاز أن تكون شروطاً لوقوعها من القدرة مباشرة.

(وزاد أبو هاشم التأليفات) على الإطلاق بتوقفها على المجاورة، فتكون متولدة منها. وجوابه ما عرفت آنفاً (ومنعه أبو علي في التأليف القائم بجسمين هما أو أحدهما محل القدرة، كمن ضم أصبعه إلى أصبعه، أو) ضم اصبعه (إلى جسم آخر). وقال: هذا التأليف يقع بغير توليد (بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة) كجسمين مباينين لمحلها، فإنه لا يقع بغير التوليد لأن الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم، لا يكون مباشراً بالاتفاق بين القائلين بالتوليد.

---

(١) في (ب) مثل ذلك بدلاً من (مثله).

(٢) في (ب) الفاعلين بدلاً من (الآدميين).

(**الخامس**) منها: القائلون بالتوليد (قسموا) السبب (المولد إلى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه وإلى ما توليده حال حدوثه ودوامه) إذا لم يمنعه مانع (فالأول كالمجاورة المولدة للتأليف. والوهي) أي تفرق الأجزاء المبنية بنية الصحة (المولد للألم) فإنهما يولدانهما حال الحدوث، لا حال البقاء. (والثاني، كالاعتماد اللازم للسفلي) فإنه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه.

قال الآمدي: ذهبوا إلى ذلك، ولم يعلموا أن كلاً من المجاورة والوهي في ابتدائه كهو في دوامه. فإذا لم يكن هناك مانع من التوليد، لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث، ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء[1]. ولو أخذوا خصوص الابتداء، أو ملازمه شرطاً في التوليد، لزمهم ذلك في جميع الأسباب المولدة، ولم يقولوا به.

(**السادس**: اختلفوا في الموت المتولد من الجرح) أي الحاصل عقيبه، هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح؟ فنفاه قوم، وأثبته آخرون. (والنافي له مراغم لأصله) في التوليد، لأن ترتب الموت على الآلام يقتضي تولده منها، كما في سائر المتولدات. (والمثبت له مراغم للإجماع) فإن الأمة أجمعوا على أن المستقبل بالإماتة والإحياء هو الله سبحانه وتعالى. (وللكتاب). فإن نصوصه دالة عليه. (قال تعالى: ﴿**هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ**﴾[2] ﴿**رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ**﴾)[3].

(السابع: قد اختلفوا في الطعوم والألوان التي تحصل بالضرب) وغيره في أفعال العبد، هل هي متولدة من فعله، أو لا؟ وذلك (كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط) عند طبخه. (فأثبته قوم) وقالوا: مثل هذا الطعم

---

(١) ج: قوله: (ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء) الخ. فيه نظر إذ توليد الاعتماد حال الحدوث للحركة من المبدأ وحال البقاء للحركة من الوسط، ولا يمكن مثله في المجاورة فإن التأليف لا يتعدد ولا في الوهي، فلأن الألم واحد وإن دام، ولو سلم فالوهي متحقق عند البرء مع انتفاء الألم ولا يرد على المعتزلة ما أورده الآمدي لظهور الفرق.

(٢) سورة يونس، آية ٥٦.

(٣) سورة البقرة، آية ٢٥٨.

واللون متولد من فعله (لحصوله بفعله) وعلى حسبه (ومنعه آخرون) وقالوا: لا يقع شيء من الألوان والطعوم من العباد، لا مباشرة بقدرتهم، وهو ظاهر، ولا متولداً من أفعالهم. (وإلا لحصل ذلك) الطعم أو اللون (بالضرب) أو نحوه من أفعال العبد (في كل جسم، لأن الأجسام متماثلة) لتركبها من الجواهر الأفراد المتجانسة. (فيقال لهم) بعد تسليم تماثل الجواهر: (لم لا يستند) حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الأجسام دون بعض؟ (إلى اختلاف أعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه) فلا يحدث شيء منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه، وإن تعلق به ذلك الفعل.

(**الثامن**: قد اختلفوا في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع، فقيل: إنه يتولد من الاعتماد). وهو مذهب جمهور المعتزلة.

(وقال أبو هاشم في المعتمد من قوليه: إنه يتولد من الوهي)، وكأنه أخذه من قول الحكماء: سبب الألم تفرق الاتصال (والوهي) يتولد (من الاعتماد) وذلك (لأن الألم بقدر الوهي قلة وكثرة، لا بقدر الاعتماد. ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما[1] يؤلم) العضو (القوي المكتنز، وما هو إلا لاختلاف ما يوجب) ذلك الاعتماد (فيهما من الوهي). فإن التفرق الحاصل منه في الرخو أكثر وأقوى من الحاصل في المكتنز، فلا يكون الألم متولداً من الاعتماد، بل من الوهي، لأن خاصة التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها.

(والجواب: إن اختلاف الوهي المتفاوت) في القلة والكثرة والقوة والضعف (من الاعتماد الواحد، كاختلاف الألم[2] المتفاوت من الوهي الواحد). والصحيح كما في الأبكار من الاعتماد الواحد. أي في أن كلاً منهما اختلاف في أمر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه، (فلم يستند هو) أي اختلاف الألم على تقدير تولده من الاعتماد (إلى اختلاف القابل، كما

---

(١) في المبوعة زيادة لفظ (لم) وهو تحريف.

(٢) في (ب) الوهي بدلاً من (الألم).

استند) إليه (اختلاف الوهي) على ما اعترفتم به. والحاصل أنكم جوزتم استناد الوهي المختلف إلى الاعتماد الواحد، وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهي. فإن الرقيق الضعيف بذلك أولى[١]، فلم لا يجوزون استناد الألم المختلف إلى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل؟ فلا حاجة إلى توسط الوهي بين الألم والاعتماد كما لا يخفى، (وأيضاً فيبطله) أي يبطل تولد الألم من الوهي (تفاوت الألم تفاوتاً لا يوجد في الوهي كما لا يحصل برأس[٢] الإبرة. و) ما يحصل (بذنابة العقرب)[٣] فإن هذين الألمين يتفاوتان جداً. وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضعين. (بل ربما كان يحصل) من الوهي (بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الإبرة بكثير) مع أن حال الألم على عكس ذلك. فلا يكون متولداً منه.

(التاسع): وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب (هل يمكن إحداث الألم بلا وهي من الله تعالى أم لا؟ هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني). فمن لم يجوز أن يكون فعله تعالى متولداً، حكم بأن الألم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهي، وتوليده إياه. ومن جوز التوليد في أفعاله، جوز كون الألم الصادر عنه متولداً من الوهي. ويعلم من كونه مبنياً على الفرع الثاني أن العبارة الظاهرة ههنا أن يقال: هل يمكن من الله تعالى إحداث الألم بالوهي، أو لا؟ وحينئذ يكون جزئياً من جزئيات الفرع الثاني. فلا حاجة إلى أفراده ولذلك لم يذكره الآمدي.

المقصد الثالث

المتن:

في البحث عن أمور صرح بها القرآن، وانعقد عليها الإجماع. وهم يؤولونها.

---

(١) في (ب) أولى بذلك بدلاً من (بذلك أولى).
(٢) في (ب) بطرف بدلاً من (برأس).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (أو العنكبوت).

الأول: الطبع[1] والختم. والأكنة، ونحوها. أولوها بوجوه:

الأول: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾[2]، أي سماها مختوماً عليها كما قال: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾[3].

الثاني: وسمها بسمات تعرفها الملائكة، فتميز بها الكافر من المؤمن.

الثالث: منع الله منهم اللطف المقرب إلى الطاعة لعلمه أنه لا ينفعهم. فلما لم يوفقوا لذلك، فكأنهم ختم على قلوبهم.

الرابع: منعهم الله الإخلاص الموجب لقبول العمل، فكانوا كمن يمنع دخول الإيمان قلبه بالختم عليه. لأن الفعل بلا إخلاص كلا فعل. وهو مع الابتناء على أصلهم الفاسد يبطله، ذكر الله تعالى هذه الأشياء في معرض امتناع الإيمان منهم لأجل ذلك، وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك.

الثاني: التوفيق والهداية. أولوهما بالدعوة إلى الإيمان والطاعة. والذي يبطله أمور:

الأول: إجماع الأمة على اختلاف الناس فيهما. والدعوة عامة، لا اختلاف فيها.

الثاني: الدعاء بهما نحو: اللهم إهدنا الصراط[4] المستقيم. والدعوة حاصلة. واختلاف الناس في الانتفاع بها وعدمه.

الثالث: كونه مهدياً وموفقاً من صفات المدح، دون كونه مدعواً.

الثالث: الأجل: وهو الزمان الذي علم أنه يموت فيه. فالمقتول عند أهل الحق ميت بأجله. وموته بفعله تعالى. والمعتزلة قالوا: بل تولد موته[5] من

---

(١) الطبع: ما يقع على الإنسان بغير إرادة، وقيل الطبع بالسكون الجبلة التي خلق الإنسان عليها. والطبيعة عبارة عن القوة السارية في الأجسام بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي.

(٢) سورة البقرة، آية ٧.

(٣) سورة الزخرف، آية ١٩.

(٤) في (ب) صراطك المستقيم بدلاً من (الصراط المستقيم).

(٥) في (ب) موت المقتول بدلاً من (موته).

فعل القاتل. وأنه لو لم يقتل، لعاش إلى أمد هو أجله. وادعوا فيه الضرورة. واستشهدوا عليه بذم القاتل. ولو كان ميتاً بأجله، لمات وإن لم يقتله. فهو لم يجلب بفعله أمراً لا مباشرة ولا توليداً. فكان لا يستحق الذم. وبأنه ربما قتل في الملحمة الواحدة ألوف. ونحن نعلم بالضرورة أن موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه. ولذلك ذهب جماعة منهم إلى أن ما لا يخالف العادة واقع بالأجل، منسوب إلى القاتل. والفرق غير بين في العقل. ولولا روم الهرب من الإلزام الشنيع لما قالوا به.

الرابع: الرزق. وهو عندنا كل ما ساقه الله إلى العبد فأكله فهو رزق له من الله حلالاً كان أو حراماً. إذ لا يقبح من الله شيء. وأما هم ففسروه بالحلال تارة، فأورد عليهم: **﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾**[١]. وبما لا يمنع من الانتفاع به، فيلزمهم أن من أكل الحرام طول عمره، فالله لم يرزقه. وهو خلاف الإجماع. كل ذلك ناع عليهم فساد أصلهم في الحكم على الله[٢] بيجوز ولا يجوز.

الخامس: في الأسعار. المسعر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث[٣]. وأما عندهم فمختلف فيه. فقال بعضهم: هو فعل مباشر من العبد، إذ ليس ذلك إلا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص. وقال آخرون: هو متولد من فعل الله، وهو تقليل الأجناس، وتكثير الرغبات بأسباب هي من فعله تعالى.

الشرح:

(**المقصد الثالث:** في البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد عليها الإجماع. وهم يؤولونها).

---

(١) سورة هود، آية ٦.

(٢) في (ب) بزيادة (قولهم).

(٣) روى الترمذي بسنده عن أنس قال: غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله سعِّر لنا فقال: «إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة من دم ولا مال».

(الأول: الطبع) قال الله تعالى: ﴿**بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ**﴾[١]، (والختم)، ﴿**خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ**﴾[٢]، (والأكنة) ﴿**وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ**﴾[٣] (ونحوها) كالإقفال في قوله تعالى: ﴿**أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾[٤]. فذهب أهل الحق إلى أنها عبارة عن خلق الضلال في القلوب. وذلك لأن هذه الأمور في اللغة موانع في الحقيقة. وإنما سميت بذلك لكونها مانعة. وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى، فصح تسميته بهذه الأسماء، لأن الأصل هو الإطراد، إلا أن يمنع مانع. والأصل عدمه. فمن ادعاه يحتاج إلى البيان. والمعتزلة (أولوها بوجوه):

(الأول): وهو لأوائل المعتزلة: (﴿**خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِم**﴾)[٥] إلى آخر الآيات. (أي سماها مختوماً عليها) ومطبوعاً عليها، ومجعولاً عليها أكنة وأقفالاً، ووصفها بذلك (كما قال: ﴿**وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثاً**﴾)[٦]. أي سموهم بذلك، ووصفوهم بالأنوثة، إذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي.

(الثاني): وهو للجبائي وابنه[٧] ومن تابعهما (وسمها) أي وسم الله على قلوب الكافر (بسمات) وعلامات (تعرفها الملائكة، فيتميز بها الكافر عن المؤمن). وذلك لأن الختم والطبع في اللغة هو الوسم[٨]. ولا يمتنع أن يخلق الله في قلوب الفجار سمة تتميز بها عن قلوب الأبرار، وتتبين تلك

(١) سورة النساء، آية ١٥٥.

(٢) سورة البقرة، آية ٧.

(٣) سورة الأنعام، آية ٢٥.

(٤) سورة محمد آية ٢٤.

(٥) سورة البقرة، آية ٧.

(٦) سورة الزخرف، آية ١٩.

(٧) هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ت ٣٢١.
راجع العبر ٢: ١٨٧، وطبقات المعتزلة ٩٤ ـ ٩٦.

(٨) الوسم: العلامة. والطبع: السجية التي جبل عليها الإنسان والطبع: الختم هو التأثير في الطين ونحوه.

السمة للملائكة، فيذمون من اتسم بها، وذلك في مصلحة دينية، لأنه إذا علم العبد أنه إذا كفر، وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة، كان ذلك سبباً لانزجاره عنه.

(الثالث): وهو للكعبي[1]. (منع الله منهم اللطف المقرب إلى الطاعة) المبعد عن المعصية (لعلمه أنه لا ينفعهم) ولا يؤثر فيهم. (فلما لم يوفقوا لذلك) اللطف، (فكأنهم ختم على قلوبهم). لأن قطع اللطف مانع من دخول الإيمان، كما أن الختم، والطبع، والأكنة، والأقفال موانع من الدخول.

(الرابع): وهو لبعض أصحاب عبد الواحد[2] من المعتزلة (منعهم الله الإخلاص الموجب لقبول العمل، فكانوا) لذلك (كمن يمنع دخول الإيمان قلبه بالختم عليه، لأن الفعل بلا إخلاص كلا فعل. وهو) أي ما ذكروه من التأويل (مع الابتناء على أصلهم الفاسد) وهو أن منع الإيمان، وخلق الضلال قبيح، فلا يجوز إسناده إلى الله سبحانه وتعالى. وسيأتيك بيان فساده (يبطله ذكر الله تعالى هذه الأشياء في معرض امتناع الإيمان منهم لأجل ذلك) حيث قال: ﴿**سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ**﴾[3]. أي لا يؤمنون لأجل الختم. وذلك لأن قوله: ﴿**خَتَمَ**﴾ استئناف لبيان السبب. (وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك) أي لكونه سبباً لامتناع الإيمان. فإن مجرد الوصف بالختم والطبع، وجعل الأكنة والأقفال على

---

(١) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي شيخ من شيوخ المعتزلة، كان رأساً لطائفة منهم سموها الكعبية نسبة إليه توفي سنة ٣١٩هـ.
راجع العبر ٢: ١٧٦، شذرات الذهب ٢: ٢٨١ وابن خلكان ٣٠٦.

(٢) هو عبد الواحد بن علي، ابن برهان الأسدي العكبري أبو القاسم، من أهل بغداد قال ابن ماكولا: كان أول أمره منجماً ثم صار نحوياً وكان حنبلياً فتحول حنفياً ومال إلى أرجاء المعتزلة عاش نيفاً وثمانين سنة من كتبه الاختيار في الفقه، وأصول اللغة، واللمع في النحو.
راجع فوات الوفيات ٢: ١٩، وتاريخ بغداد ١١: ١٧، وأنباء الرواة ٢: ٢١٣، وشذرات الذهب ٣: ٢٩٧.

(٣) سورة البقرة، الآيتان ٦،٧.

قلوبهم لا يمنع من الإيمان. وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والإخلاص لا يقتضي امتناع الإيمان، فلا يصح الحمل عليها.

(الثاني): من تلك الأمور التي يؤولونها: (التوفيق والهداية) فإن الشارح الأشعري وأكثر الأئمة من أصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة، وهو مناسب للوضع اللغوي، لأن الموافقة إنما هي بالطاعة، وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيؤ الموافقة.

وقال إمام الحرمين: التوفيق خلق الطاعة، لا خلق القدرة، إذ لا تأثير لها. وحملوا الهداية على معناها الحقيقي. أعني خلق الاهتداء، وهو الإيمان. والمعتزلة (أولوهما بالدعوة إلى الإيمان والطاعة)، وإيضاح سبل المراشد، وتيسير مقاصدها، والزجر عن طريق الغواية، كما في قوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ**﴾[1] إذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم (والذي يبطله) أي هذا التأويل (أمور):

(الأول): إجماع الأمة على اختلاف الناس فيهما) أي في التوفيق والهداية، فبعضهم موفق مهدي، وبعضهم ليس كذلك. (والدعوة عامة) لجميع الأمة (لا اختلاف فيها) فلا يصح تأوليهما بها.

(**الثاني**: الدعاء بهما، نحو: اللهم اهدنا الصراط المستقيم)، اللهم وفقنا لما تحب وترضى. والطلب إنما يكون لما ليس بحاصل. (والدعوة) المذكورة (حاصلة) فلا يتصور طلبها. (واختلاف الناس) ليس في الدعوة نفسها، بل (في) وجود (الانتفاع بها وعدمه).

(**الثالث**: كونه مهدياً وموفقاً من صفات المدح) يمدح بهما في المتعارف (دون كونه مدعواً). إذ لا يمدح به أصلاً، فلا يصح حملهما على الدعوة.

(الثالث) من تلك الأمور: (الأجل. وهو) في الحيوان (الزمان الذي

(١) سورة فصلت، آية ١٧.

علم الله أنه يموت فيه. فالمقتول عند أهل الحق ميت بأجله) الذي قدره الله له، وعلم أنه يموت فيه. (وموته بفعله تعالى). ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولا تأخير. قال تعالى: ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾[1] ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[2].

(والمعتزلة قالوا: بل تولد موته من فعل القاتل) فهو من أفعاله، لا من فعل الله تعالى. (و) قالوا: (إنه لو لم يقتل، لعاش إلى أمد هو أجله) الذي قدره الله تعالى له. فالقاتل عندهم غير بالتقديم[3] الأجل الذي قدره الله تعالى له. (وادعوا فيه) أي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل (الضرورة) كما ادعوها في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها. (واستشهدوا عليه بذم القاتل) والحكم بكونه جانياً. (ولو كان) المقتول (ميتاً بأجله) الذي قدره الله له، (لمات، وإن لم يقتله، فهو) أي القاتل (لم يجلب) حينئذ (بفعله أمراً لا مباشرة ولا توليداً، فكان لا يستحق الذم) عقلاً ولا شرعاً، لكنه مذموم فيهما قطعاً إذا كان القتل بغير حق. (و) استشهدوا أيضاً (بأنه ربما قتل في الملحمة الواحدة ألوف. ونحن نعلم بالضرورة أن موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه. ولذلك) أي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره (ذهبت جماعة منهم إلى أن ما لا يخالف العادة) كما في قتل واحد، وما يقرب منه (واقع بالأجل، منسوب إلى القاتل. والفرق غير بيِّن في العقل) لأن الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم. فلما إذا كان أحدهم بأجله دون الآخر. (ولولا روم الهرب من الإلزام الشنيع) وهو القدح في المعجزات (لما قالوا به). وبيان ذلك أنه لما حكمت العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة، امتنع أن ينسب موتهم بقتلهم في ساعة إلى الله تعالى. وإلا كان فعلاً منه خارقاً للعادة، لا لإظهار المعجزة. وذلك قدح فيها. وأما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة إليه تعالى، فلا

---

(١) سورة الحجر، آية ٥.

(٢) سورة الأعراف، آية ٣٤.

(٣) في (ب) بالقتل بدلاً من (بالتقديم).

امتناع فيها. فحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذي حملهم على الفرق، كيلا يلزمهم إبطال المعجزات إذا نسبوا الجميع إليه. والجواب: أن دعوى الضرورة غير مسموعة. والذم لا يستلزم كونه فاعلاً. وحكم العادة ممنوع، لأن مثله يقع في الوباء.

(**الرابع**: الرزق. وهو عندنا كل ما ساقه الله إلى العبد فأكله، فهو رزق له من الله حلالاً كان أو حراماً. إذ لا يقبح من الله شيء)، ليس ما ذكره تحديداً للرزق، بل هو نفي لما ادعى عن تخصيصه بالحلال. وذلك لأن مذهب الأشاعرة هو أن الرزق كل ما انتفع به حي، سواء كان بالتغذي أو بغيره، مباحاً كان أو حراماً. وربما قال بعضهم: هو كل ما يتربى به الحيوانات من الأغذية والأشربة، لا غير.

قال الآمدي: والتعويل على الأول. فإن قيل: كيف يتصور الإنفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب إليه بعضهم. وقد قال تعالى: ﴿**وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**﴾[1] أجيب: بأن إطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم، لأنه بصدده. (وأما هم) أي المعتزلة (ففسروه بالحلال تارة، فأورد عليهم: ﴿**وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا**﴾)[2] فللبهائم رزق. ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة. (و) فسروه أخرى (بما لا يمنع من الانتفاع به) أخرى (فيلزمهم أن من أكل الحرام طول عمره، فالله لم يرزقه. وهو خلاف الإجماع) من الأمة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذي يرد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد أصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز). وذلك الأصل هو قاعدة الحسن والقبح[3] العقليين، فإنهما منشأ لأباطيل كثيرة متفرعة عليها. وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان أصلها.

(**الخامس**: في الأسعار) وهو الرخص والغلاء. (المسعر هو الله على

---

(١) سورة البقرة، آية ٣.

(٢) سورة هود، آية ٦.

(٣) راجع ما كتبه الأشعري في كتابة الغيم مقالات الإسلاميين عن قاعدة الحسن والقبح.

أصلنا كما ورد في الحديث) حين وقع غلاء في المدينة، فاجتمع أهلها إليه عليه الصلاة والسلام، وقالوا: سعر لنا يا رسول الله. فقال: «المسعر هو الله»[١]. (وأما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو) أي السعر (فعل مباشر من العبد، إذا ليس ذلك إلا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص).

(وقال آخرون: هو متولد من فعل الله) تعالى (وهو تقليل الأجناس، وتكثير الرغبات، بأسباب هي[٢] فعله تعالى).

المقصد الرابع

المتن:

إنه تعالى مريد لجميع الكائنات[٣]، غير مريد لما لا يكون. هذا مذهب أهل الحق، لكن منهم من لا يجوز إسناد الكائنات إليه مفصلاً لايهامه الكفر. وعند الإلباس يجب التوقف إلى التوقيف. ولا توقيف ثمة[٤]. وذلك كما يصح أن يقال: الله خالق كل شيء. ولا يصح أن يقال: إنه خالق القاذورات، وخالق القردة والخنازير. وكما يقال: له كل ما في السموات والأرض. ولا يقال: له الزوجات والأولاد، لايهامه إضافة غير الملك إليه.

وقالت المعتزلة: هو مريد للمأمور به، كاره للمعاصي والكفر.

لنا: إما أنه مريد للكائنات، فلأنه خالق الأشياء كلها لما مر. وخالق الشيء بلا إكراه مريد له. وأيضاً فالصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الإرادة. ولا بد منها. وإما أنه غير مريد لما لا يكون. فلأنه تعالى علم من الكافر أنه لا

---

(١) الحديث أخرجه أبو داوود في ٢٢ كتاب البيوع ٤٩ باب في التسعير حديث ٣٤٥١ وأخرجه ابن ماجة في ١٢ كتاب التجارات ٢٧ باب من كره أن يسعر حديث ٢٢٠٠ وأخرجه الترمذي في كتاب البيوع ٧٣ باب ما جاء في التسعير ١٣١٤ بسنده عن أنس وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٢) بزيادة لفظ (من) في (ب).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (المخلوقة).

(٤) في (ب) هناك بدلاً من (ثمة).

يؤمن، فكان الإيمان منه محالاً. والله تعالى عالم باستحالته. والعالم باستحالة الشيء لا يريده. ولأنه لا يتصور منه صفة مرجحة لأحد طرفيه. ويعضد هذا إجماع السلف والخلف في جميع الأعصار والأمصار على إطلاق قولهم[١]: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. والأول دليل الثاني. والثاني دليل الأول.

احتجوا بوجوه:

الأول: لو كان[٢] تعالى مريداً لكفر الكافر، وقد أمره بالإيمان، فالآمر بخلاف ما يريده يعد سفيهاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قلنا: لا نسلم[٣] أن الآمر بخلاف ما يريده يعد سفيهاً. وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصراً في إيقاع المأمور به. يوضحه أمور ثلاثة:

الأول: إن الممتحن لعبده، هل يطيعه أم لا؟ قد يأمره ولا يريد منه الفعل[٤]، ويحصل مقصوده أطاع أو عصى.

الثاني: إنه إذا عاتب الملك ضارب عبده، فاعتذر بعصيانه، والملك يتوعده بالقتل إن لم يظهر عصيانه، فإنه يأمره بفعل ويريد عصيانه فيه. فإن أحداً لا يريد ما يفضي إلى قتله.

الثالث: إن الملجأ إلى الأمر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به.

الثاني: لو كان الكفر مراداً لله، لكان فعله موافقة لمراد الله تعالى، فيكون طاعة مثاباً به. وأنه باطل ضرورة.

قلنا: الطاعة موافقة الأمر. والأمر غير الإرادة، وغير مستلزم لها. وقد

---

(١) في (ب) مقولتهم بدلاً من (قولهم).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (الجلالة).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (لكم).
(٤) في (ب) شيئاً بدلاً من (الفعل).

ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال: الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر. وهو لفظي.

الثالث: لو كان الكفر مراداً لله تعالى، لكان واقعاً بقضائه. والرضاء بالقضاء واجب، فكان الرضاء بالكفر واجباً[١]. واللازم باطل، لأن الرضاء بالكفر كفر.

قلنا: الواجب هو الرضاء بالقضاء، لا بالمقضي. والكفر مقضي لا قضاء. والحاصل أن الإنكار بالنظر إل المحلية لا إلى الفاعلية. والرضاء بالعكس. والفرق بينهما ظاهر. إذ لو صح ذلك، لوجب الرضاء بموت الأنبياء.

الرابع: لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع، كان الأمر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق[٢].

قلنا: الذي يمتنع التكليف به ما لا يكون متعلقاً للقدرة عادة، لا ما يكون مقدوراً للمكلف به. والإيمان في نفسه مقدور، وإن لم يكن مقدوراً للكافر. لأن القدرة عندنا مع الفعل. فهذه دلائل العقل. وربما احتجوا بآيات:

الأولى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِيْنَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِم﴾[٣].

قلنا: قالوا ذلك سخرية. ولذلك ذمهم الله بالتكذيب دون الكذب.

وقال آخر: **﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِيْنَ﴾**[٤].

الثانية: **﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً﴾**[٥]. قلنا: مكروهاً

(١) قال تعالى: **﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ (سورة الزمر، آية ٧).**
(٢) قال تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (سورة البقرة، آية ١٨٥).
(٣) سورة الأنعام، آية ١٤٨.
(٤) سورة الأنعام، آية ١٤٩.
(٥) سورة الإسراء، آية ٣٨.

للعقلاء، منكراً لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته المصلحة، أو منهياً عنه مجازاً توفيقاً للأدلة.

الثالثة: ﴿**وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلعِبَادِ**﴾[1] مع أن الظلم كائن.

قلنا: أي ظلمه وتصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان لا يكون ظلماً.

الرابعة: ﴿**وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ**﴾[2] والفساد كائن. والمحبة الإرادة. قلنا: بل إرادة خاصة. وهي ما لا يتبعها تبعة. ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام.

الخامسة: ﴿**وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ**﴾[3].

قلنا: الرضاء ترك الاعتراض. والله يريد الكفر للكافر، ويعترض عليه. ويؤيده أن العبد لا يريد الآلام والأمراض. وهو مأمور بترك الاعتراض. ثم هذه الآيات معارضة بآيات هي أدل على المقصود منها:

الأولى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى**﴾[4].

الثانية: ﴿**أَنْ لَّوْ يَشَاءُ اللهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا**﴾[5].

الثالثة: ﴿**فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ**﴾[6].

الرابعة: ﴿**أُوْلَئِكَ الَّذِيْنَ لَمْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُم**﴾[7].

الخامسة: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ**﴾[8].

السادسة: ﴿**وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ**﴾[9].

---

(١) سورة غافر، آية ٣١.
(٢) سورة البقرة، آية ٢٠٥.
(٣) سورة الزمر، آية ٧.
(٤) سورة الأنعام، آية ٣٥.
(٥) سورة الرعد، آية ٣١.
(٦) سورة الأنعام، آية ١٤٩.
(٧) سورة المائدة، آية ٤١.
(٨) سورة التوبة، آية ٥٥.
(٩) سورة الأعراف، آية ١٧٩.

السابعة: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[١]. وذلك في القرآن كثير.

خاتمة: في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر. قالوا: الموجود إما خير محض كالعقول والأفلاك. وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم. فإن المرض مثلاً وإن كان كثيراً، فالصحة أكثر منه. ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية، فكان الخير واقعاً بالقصد الأول، والشر واقعاً بالضرورة والعرض. والتزم فعله، لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير. فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم، لئلا ينهدم به دور معدودة، أو لا يتألم سابح في البر أو البحر.

الشرح:

(**المقصد الرابع**: إنه تعالى مريد لجميع الكائنات، غير مريد لما لا يكون) فكل كائن مراد له. وما ليس بكائن ليس بمراد له. (هذا مذهب أهل الحق). واتفقوا على جواز إسناد الكل إليه جملة. فيقال: جميع الكائنات مرادة لله تعالى. (لكن) اختلفوا في التفصيل. (منهم من لا يجوز إسناد الكائنات إليه مفصلاً) فلا يقال: الكفر أو الفسق مراد لله تعالى (لايهامه الكفر) وهو أن الكفر أو الفسق مأمور به لما ذهب إليه بعض العلماء من أن الأمر هو نفس الإرادة. (وعند الإلباس يجب التوقف) عن الإطلاق (إلى التوقيف) والإعلام من الشارع (ولا توقيف ثمة) أي في الإسناد تفصيلاً. (وذلك) الذي ذكرناه من صحة الإطلاق إجمالاً لا تفصيلاً، (كما يصح) بالإجماع والنص (أن يقال: الله خالق كل شيء. ولا يصح أن يقال: إنه خالق القاذورات، وخالق القردة والخنازير) مع كونها مخلوقة له اتفاقاً. (وكما يقال: له كل ما في السموات والأرض). أي هو مالكها (ولا يقال: له الزوجات والأولاد، لايهامه إضافة غير الملك[٢] إليه). ومنهم من جوز أن يقال: الله مريد للكفر والفسق والمعصية معاقباً عليها.

---

(١) سورة النحل، آية ٤٠.

(٢) ج: قوله: (لإيهامه إضافة غير الملك) أي إضافة الزوجات والأولاد من حيث إنها زوجات وأولاد لا إضافة الملك.

(وقالت المعتزلة: هو مريد) لجيمع أفعاله غير إرادته الحادثة عند من أثبتها[١]. وأما أفعال العباد فهو مريد. (للمأمور به) منها (كاره للمعاصي والكفر). وتفصيله: أن فعل العبد إن كان واجباً يريد الله وقوعه، ويكره تركه. وإن كان حراماً فبعكسه. والمندوب يريد وقوعه، ولا يكره تركه. والمكروه عكسه. وأما المباح وأفعال غير المكلف، فلا يتعلق بها إرادة ولا كراهة. (لنا: إما أنه مريد للكائنات) بأسرها (فلأنه خالق الأشياء كلها لما مر) من استناد جميع الحوادث إلى قدرته تعالى ابتداء، (وخالق الشيء بلا إكراه مريداً له) بالضرورة (وأيضاً) قد ثبت أن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى[٢]. فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وبأوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الإرادة. وهذا معنى قوله: (فالصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الإرادة) كما مر.(ولا بد منها) أي من الصفة المرجحة في إيجاد بعض المقدورات دون بعض. وفي تخصيص الموجودات بأوقاتها. (وإما أنه غير مريد لما لا يكون، فلأنه تعالى علم من الكافر) مثلاً (أنه لا يؤمن، فكان الإيمان منه محالاً) لامتناع أن ينقلب العلم جهلاً (والله تعالى عالم باستحالته. والعالم باستحالة الشيء لا يراه) بالضرورة. وأيضاً لو أراده فإما أن يقع فيلزم الانقلاب أو لا، فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده. (ولأنه لا يتصور منه) أي من العالم باستحالة الشيء (صفة مرجحة لأحد طرفيه) لأن أحدهما مستحيل، والآخر واجب. فلا معنى لترجيح الصفة. وفيه بحث، لأن عدم إيمان الكافر مراد الله مع كونه واجباً. وأيضاً هو منقوض بما علم الله وجوده، كإيمان المؤمن. فإن أحد طرفيه واجب، والآخر ممتنع. فلا وجه لترجيح الصفة. ويعضد (هذا) الذي هو مذهبنا (إجماع السلف والخلف في جميع الأعصار والأمصار على إطلاق قولهم: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن) فإن هذا مروي عن

---

(١) ج: قوله: (عند من أثبتها) وهم معتزلة البصرة كما ذكرناه في بحث الإرادة.

(٢) ج: قوله: (مقدورة لله تعالى) فائدة إلحاق هذه الكلام دفع ما يقال من أن الإرادة مرجحة في فعل المريد لا في فعل الغير. فعل تقدير كون أفعال العباد مخلوقة لهم لا يحتاج إلى إرادته تعالى: أي التخصيص فيها.

النبي ﷺ. وقد تلقته الأمة بالقبول، فيصح أن يكون مؤيداً، بل ربما يحتج به أيضاً. وإنما صرح بالإطلاق دفعاً لتوهم التقييد بأفعاله تعالى، أو بما ليس من أفعال العباد الاختيارية، كما تأوله به المعتزلة. ويدفع هذا التوهم أنهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله[1] وإعلاء شأنه. (والأول) وهو ما شاء الله كان (دليل الثاني). وهو أنه تعالى غير مريد لما لا يكون. وذلك لأنه ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل ما لم يكن، لم يشأ الله. (والثاني) أعني ما يشأ لم يكن (دليل الأول) لانعكاسه بذلك الطريق إلى قولنا: كل ما كان فقد شاء الله.

(احتجوا) أي المعتزلة على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (بوجوه) عقلية:

(**الأول**: لو كان تعالى مريداً لكفر الكافر. وقد أمره بالإيمان، فالآمر بخلاف ما يريده يعد) عند العقلاء (سفيهاً) فيلزم السفه في أحكام الله (تعالى عن ذلك علواً كبيراً).

(قلنا: لا نسلم أن الآمر بخلاف ما يريده يعد سفيهاً. وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصراً في إيقاع المأمور به. يوضحه وجوه ثلاثة)؛

(**الأول**: أن الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا؟ قد يأمره ولا يريد منه الفعل). أما الأول. وهو أن الصادر منه أمر حقيقة فلأنه إذا أتى العبد بالفعل، يقال: امتثل أمر سيده. (و) أما الثاني. وهو أنه لا يريه الفعل منه (يحصل مقصوده) وهو الامتحان (أطاع أو عصى) فلا سفه في الأمر بما لا يريده الآمر.

(**الثاني**: إذا عاتب الملك ضارب عبده، فاعتذر بعصيانه، والملك

---

(١) ج: قوله: (في معرض تعظيم الله تعالى) لا يخفى أن هذا كلام خطابي، إذ إيجاد الأجرام العظام من السموات والأرضين وما بينهما من الذوات، بل كل ما دخل تحت الإمكان غير الحركات الجزئية، والأعراض البشرية المحسوسة أمر عظيم، فيه تعظيم وإعلاء شأن.

يتوعده بالقتل إن لم يظهر عصيانه، فإنه يأمره بفعل) تمهيداً لعذره (ويريد عصيانه فيه. فإن أحداً لا يريد ما يفضي إلى قتله) بل ما يخلصه عنه، فقد أمر بخلاف ما يريده، ولا سفه.

فإن قيل: الموجود ههنا صورة الأمر لا حقيقته، فإن العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله إلى هلاكه. أجيب بأنه قد يأمر به إذا علم أنه لا يحصل، وكان في الأمر به فائدة بخلاف الإرادة. فإنها لا تتعلق به أصلاً.

(**الثالث**: إن الملجأ إلى الأمر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به) بل يريد خلافه ولا يعد سفيهاً.

(**الثاني**): من وجوه استدلالاتهم (لو كان الكفر مراد الله تعالى، لكان فعله) والإتيان به (موافقة لمراد الله تعالى، فيكون طاعة مثاباً به، وأنه باطل ضرورة) من الدين. (قلنا: الطاعة موافقة الأمر. والأمر غير الإرادة، وغير مستلزم لها) لإنفكاكها عنه في الصور المذكورة.

قال الآمدي: ويدل على أن موافقة الإرادة ليست طاعة أنه لو أراد شخص شيئاً من آخر، فوقع المراد من الآخر على وفق إرادة المريد، ولا شعور للفاعل بإرادته فإنه لا يعد منه طاعة له. كيف والإرادة كامنة والأمر ظاهر! ولهذا يقال في العرف: فلان مطاع الأمر. ولا يقال: مطاع الإرادة[1]. (وقد ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال: الكفر مراد بالكافر، غير مراد من الكافر) لأن القول الثاني ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الأول. (وهو لفظي) لا طائل تحته.

(**الثالث**: لو كان الكفر مراد الله تعالى، لكان واقعاً بقضائه. والرضاء بالقضاء واجب) إجماعاً (فكان الرضاء بالكفر واجباً. واللازم باطل، لأن الرضاء بالكفر كفر) اتفاقاً. (قلنا: الواجب هو الرضاء بالقضاء، لا بالمقضي[2]. والكفر

---

(١) ج: قوله: (ولا يقال: مطاع الإرادة) فيه أن هذا أمر لفظي ولهذا لا يقال مطاع النهي ومطاع الطلب.

(٢) ج: قوله: (قلنا الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي) اعترض عليه بأنه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة، وهو المقتضي =

مقضي لا قضاء. والحاصل أن الإنكار) المتوجه نحو الكفر إنما هو (بالنظر إلى المحلية، لا إلى الفاعلية). يعني أن للكفر نسبة إلى الله سبحانه باعتبار فاعليته له، وإيجاده إياه، ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له، واتصافه به، وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأول. (والرضاء بالعكس). أي الرضاء به إنما هو باعتبار النسبة الأولى دون الثانية (والفرق بينهما ظاهر). وذلك لأنه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر (إذ لو صح ذلك، لوجب الرضاء بموت الأنبياء) وهو باطل إجماعاً.

(**الرابع:** لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع) عندكم، (كان الأمر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق) لأن الإيمان ممتنع الصدور عنه حينئذ. (قلنا: الذي يمتنع التكليف به) عندنا (ما لا يكون متعلقاً للقدرة) الكاسبة (عادة) إما لاستحالته في نفسه، كالجمع بين النقيضين، وإما لاستحالة صدوره عن الإنسان في مجاري العادة، كالطيران في الجو (لا ما يكون مقدوراً) بالفعل (للمكلف به، والإيمان في نفسه) أمر (مقدور) يصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة عادة، (وإن لم يكن مقدوراً) بالفعل (للكافر، لأن القدرة عندنا مع الفعل) لا قبله. وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فإن المحدث مكلف بالصلاة إجماعاً. (فهذه دلائل العقل) لهم. (وربما احتجوا بآيات) تدل على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي:)

(**الأولى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾**)[1]. حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا: أشركنا بإرادة الله

= فالصواب أن يجاب: بأن الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته، بل من حيث هو مقضي ليس بكفر، أو بما في شرح الكشاف، من أن الرضاء بالكفر إنما يكون كفراً إذا كان مع الاستحسان له، وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استباحه قصداً إلى زيادة عذابه كما قال تعالى حكاية عن بعض الأنبياء والرسل: **﴿ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم﴾** (سورة يونس، آية ٨٨).

(١) سورة الأنعام، آية ١٤٨ وتكلمة الآية: **﴿كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون﴾**.

تعالى. ولو أراد عدم إشراكنا لما أشركنا، ولما صدر عنا تحريم المحللات. فقد أسندوا كفرهم وعصيانهم إلى إرادته تعالى كما تزعمون أنتم. ثم أنه تعالى رد عليهم مقالتهم وبيَّن بطلانها، وذمهم عليها بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِم﴾[1] قلنا: قالوا ذلك) الكلام (سخرية) من النبي، ودفعاً لدعوته وتعللاً لعدم إجابته وانقياده، لا تفويضاً للكائنات إلى مشيئة الله تعالى. فما صدر عنهم كلمة حق، وأريد بها باطل. (ولذلك ذمهم الله بالتكذيب) لأنهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب اتباعه. والمتابعة (دون الكذب) لأن ذلك الكلام في نفسه صدق وحق. (وقال آخر: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾)[2] فأشار إلى صدق مقالتهم وفساد غرضهم.

(الثانية: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوْهاً﴾)[3] فإنها تدل على أن ما كان سيئة أي معصية، فإنه مكروه عند الله. والمكروه لا يكون مراداً.

(قلنا): أراد كونه (مكروهاً للعقلاء، منكراً لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته المصلحة) فليس قوله: ﴿عِنْدَ رَبِّكَ﴾ ظرفاً لقوله: ﴿مَكْرُوهاً﴾ (أو) أراد بقوله مكروهاً كونه (منهياً عنه مجازاً). وإنما يرتكب هذا التجوز (توفيقاً للأدلة) أي جمعاً بين هذه الآية، وبين ما ذكرناه من الدلائل.

(الثالثة: ﴿وَمَا اللهُ يُرِيْدُ ظُلْماً لِّلْعِبَادِ﴾)[4] (مع أن الظلم) من العباد (كائن) بلا شبهة. فبعض الكائنات ليس مراد الله.

(قلنا: أي) لا يريد (ظلمه) لعباده، لا ظلم بعضهم على بعض، فإنه كائن، ومراد بخلاف ظلمه عليهم فإنه ليس بمراد. (و) لا كائناً، بل (تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان) ذلك التصرف (لا يكون ظلماً) بل عدلاً وحقاً.

---

(١) جزء من الآية ١٤٨، سورة الأنعام.
(٢) سورة الأنعام، آية ١٤٩.
(٣) سورة الأسراء، آية ٣٨.
(٤) سورة غافر، آية ٣١:

(الرابعة: ﴿وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾)[1] (والفساد كائن. والمحبة) هي (الإرادة). فالفساد ليس بمراد.

(قلنا: بل) المحبة (إرادة خاصة. وهي ما لا يتبعها تبعة). ومؤاخذة (ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام).

(الخامسة: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾)[2] والرضاء هو الإرادة.

(قلنا: الرضاء ترك الاعتراض. والله يريد الكفر للكافر، ويعترض عليه) ويؤاخذه به. (ويؤيده أن العبد لا يريد الآلام والأمراض). وليس مأموراً بإرادتها (وهو مأمور بترك الاعتراض) عليها، فالرضاء .أعني ترك الاعتراض. يغاير الإرادة. (ثم هذه الآيات معارضة بآيات) أخرى (هي أدل على المقصود منها):

(الأولى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾)[3].

(الثانية: ﴿أَنْ لَّوْ يَشَاءُ اللهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً﴾)[4].

(الثالثة: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِيْنَ﴾)[5]. والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والإلجاء. وليس بشيء، لأنه خلاف الظاهر، وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه.

(الرابعة: ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِيْنَ لَمْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوْبِهُمْ﴾)[6] وتطهير القلوب بالإيمان، فلم يرد الله إيمانهم.

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٠٥.

(٢) سورة الزمر، آية ٧.

(٣) سورة الأنعام، آية ٣٥، وتكملة الآية: ﴿فلا تكونن من الجاهلين﴾.

(٤) سورة الرعد، آية ٣١، وتكملة الآية: ﴿ولا يزال الذي كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعة أو تحل قريباً من دارهم حتى يأتي وعد الله إن الله لا يخلف الميعاد﴾.

(٥) سورة الأنعام، آية ١٤٩.

(٦) سورة المائدة، آية ٤١ وتكملة الآية: ﴿لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾.

(الخامسة: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُم وَهُمْ كَافِرُونَ﴾)(١) فموتهم على الكفر مراد الله.

(السادسة: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾)(٢) والمخلوق لها لا يراد إيمانه ولا طاعته، بل كفره ومعصيته.

(السابعة: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾)(٣). والاستدلال بهذه الآية بعيد جداً، إذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على إرادة المعاصي، بل على أنه إذا أراد الله شيئاً كونه على أيسر وجه. ويمكن أن يستدل بها على أن إيمان الكافر ليس بمراد الله تعالى. إذ لو كان مراداً له، لكان مكوناً واقعاً، لكنه مدفوع بأن المعنى إذا أردنا تكوينه، فيختص بأفعاله، ولا يتناول المعاصي على رأيهم. (وذلك) أي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم (في القرآن كثير).

(خاتمة) للمقصد الرابع (في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر. قالوا: الموجود إما خير محض) لا شر فيه أصلاً (كالعقول والأفلاك. وإما الخير غالب عليه، كما في هذا العالم) الواقع تحت كرة القمر. (فإن المرض مثلاً وإن كان كثيراً، فالصحة أكثر منه)، وكذلك الألم كثير واللذة أكثر منه. فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين. (وأما ما يكون شراً محضاً، أو كان الشر فيه غالباً أو مساوياً، فليس شيء منها موجوداً. ولما كان لقائل أن يقول: لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور، أشار إلى جوابه بقوله: (ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية) لأن ما يمكن براءته عن الشرور كلها، فهو القسم الأول. وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس إليها. وقطع الشيء عما هو لازم له محال. وحينئذ (فكان الخير واقعاً بالقصد

---

(١) سورة التوبة، آية ٥٥.

(٢) سورة الأعراف، آية ١٧٩، وتكملة الآية: ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها﴾.

(٣) سورة النحل، آية ٤٠.

الأول) داخلاً في القضاء دخولاً أصلياً ذاتياً. (و) كان (الشر واقعاً بالضرورة) وداخلاً في القضاء دخولاً بالتبع(والعرض. و) إنما (التزم فعله) أي فعل ما غلب خيره (لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير. فليس من الحكمة ترك[١] المطر الذي به حياة العالم[٢] لئلا ينهدم به دور معدودة، أو لا يتألم) به (سابح في البر أو البحر)، يرشدك إلى ذلك أنه إذا لدغ أصبع إنسان، وعلم أنها إذا قطعت، سلم باقي البدن، وإلا سرى الفساد إليه، فإنه يأمر بقطعها[٣] ويريده، تبعاً لإرادة سلامته من الهلاك. فسلامة البدن خير كثير يستلزم شراً قليلاً. فلا بد للعاقل أن يختاره، وإن احترز عنه حتى هلك، لم يعد عاقلاً، فضلاً عن أن يعد حكيماً فاعلاً لما يفعله على ما ينبغي.

واعلم أن قضاء الله عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقدره إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها.

وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام. وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها. والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء. والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد، ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال، ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم، بل إلى اختيار العباد وقدرتهم.

المقصد الخامس

المتن:

في الحسن والقبح. القبيح: ما نهي عنه شرعاً. والحسن بخلافه. ولا

(١) في (ب) كره بدلاً من (ترك).
(٢) في (ب) الكون بدلاً من (العالم).
(٣) في (ب) فوراً بزيادة هذه الكلمة.

حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها. وليس ذلك عائداً إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع. بل الشرع هو المثبت له[١] والمبين. ولو عكس القضية، فحسن ما قبحه، وقبح ما حسنه، لم يكن[٢] ممتنعاً، وانقلب الأمر.

وقالت المعتزلة: بل الحاكم بهما العقل، والفعل[٣] حسن أو قبيح في نفسه. والشرع كاشف ومبين. وليس له أن يعكس القضية[٤]. ولا بد أولاً من تحرير محل النزاع فنقول: الحسن والقبح يقال لمعانٍ ثلاثة:

الأول: صفة الكمال والنقص. يقال: العلم حسن، والجهل قبيح. ولا نزاع أن مدركه العقل.

الثاني: ملاءمة الغرض ومنافرته. وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة. وذلك أيضاً عقلي، ويختلف بالاعتبار. فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه.

الثالث: تعلق المدح والثواب، أو الذم والعقاب. وهذا هو محل النزاع، فهو عندنا شرعي. وعند المعتزلة عقلي.

قالوا: للفعل جهة محسنة أو مقبحة. ثم أنها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار. وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع مثلاً. وقد لا تدرك بالعقل. ولكن إذا ورد به الشرع، علم أن ثمة جهة محسنة، كما في صوم آخر يوم من رمضان، أو مقبحة كصوم

---

(١) سقط من (ب) لفظ (له).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (ذلك).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (الواقع).

(٤) القضية: قول يصح أن يقال لقائله أنه صادق فيه أو كاذب فيه. والقضية البسيطة: هي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكلي الواقع عنواناً في الخارج محققاً أو مقدراً أو لا يكون موجوداً فيه أصلاً. والقضية المركبة: هي التي حقيقتها تكون ملتئمة من إيجاب وسلب كقولنا كل إنسان ضاحك لا دائماً فإن معناها إيجاب الضحك للإنسان، وسلبه عنه بالفعل.
راجع التعريفات للجرجاني بتحقيقنا.

أول يوم من شوال. ثم أنهم اختلفوا فذهب الأوائل منهم إلى إثبات صفة توجب ذلك مطلقاً، وأبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبيح دون الحسن. والجبائي إلى نفيه فيهما مطلقاً. وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحدية قول أبي الحسين: القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله. ويتبعه أنه يستحق الذم فاعله. وأنه على صفة تؤثر في استحقاق الذم. والذم قول، أو فعل، أو ترك قول، أو فعل ينبئ على اتضاع حال الغير. لنا وجهان:

الأول: أن العبد مجبور في أفعاله. وإذا كان كذلك، لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقاً.

بيانه: أن العبد إن لم يتمكن من الترك، فذاك هو الجبر. وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح، بل صدر عنه تارة، ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب، كان ذلك اتفاقياً. وإن توقف على مرجح، لم يكن ذلك من العبد، وإلا تسلسل ووجب الفعل عنده، وإلا جاز معه الفعل والترك، فاحتاج إلى مرجح آخر وتسلسل، فيكون اضطرارياً. وعلى التقادير فلا اختيار للعبد، فيكون مجبوراً.

فإن قيل: هذا نصب للدليل في مقابلة الضرورة، فلا يسمع. وأيضاً فإنه[1] ينفي قدرة الله تعالى لاطراد الدليل في أفعاله. والمقدمات المقدمات، والتقرير التقرير. وأيضاً فإنه ينفي الحسن والقبح الشرعيين، لأنه تكليف ما لا يطاق. وأنتم وإن جوزتموه فلا تقولون بوقوعه. ولا يكون كل التكاليف كذلك. وأيضاً فالمرجح داع له يقتضي اختياره للفعل. وذلك لا ينفي الاختيار. قلنا: أما الأول: فإن الضروري وجود القدرة، لا وقوع الفعل بقدرته. وأما الثاني: فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي، إنما[2] هي مقدمة إلزامية بالنسبة إلى[3] المعتزلة. ونحن لا نقول بها، فإن الترجيح بمجرد

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (بذلك).
(٢) سقط من (ب) لفظ (إنما).
(٣) في (ب) بزيادة (ما قالته).

الاختيار عندنا جائز. ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختيارياً كما تقدم في مسألة الهارب من السبع، والعطشان الواجد للقدحين المتساويين. وأيضاً فمرجح فاعليته تعالى قديم. ولا يحتاج إلى مرجح. إذ المحوج إلى المؤثر عندنا الحدوث دون الإمكان. وأما الثالث: فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه، بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة. وأما الرابع: فمقصودنا أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع يحصل له بخلق الله تعالى إياه، وقد بيّناه. وذلك كافٍ في عدم الحكم عقلاً، إذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل كما قاله الشيخ وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده، كما قاله بعض أصحابه. وفي كونه مانعاً من حكم العقل عند الخصم.

الثاني: لو كان قبح الكذب ذاتياً، لما تخلف عنه. لأن ما بالذات لا يزول. واللازم باطل. فإنه قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبي، بل يجب ويذم تاركه قطعاً. وكذا إذا كان فيه إنجاء متوعد بالقتل. وللأصحاب مسالك ضعيفة نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها:

أحدها: من قال: لأكذبن غداً. فإذا جاز الغد، فكذبه إما حسن، فليس الكذب قبيحاً لذاته. وإما قبيح، فتركه حسن، مع أنه يستلزم كذبه فيما قاله أمس، ومستلزم القبيح قبيح.

قلنا: لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح، لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح، فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه، وأنه غير ممتنع، أو نلتزم قبحه مطلقاً، لأنه قبيح إما لذاته، وإما لاستلزامه القبيح. ونقول: الحسن إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح.

الثاني: من قال: زيد[1] في الدار. ولم يكن فقبح هذا القول إما لذاته، أو مع عدم كون زيد في الدار. والقسمان[2] باطلان. فالأول: لاستلزامه قبحه، وإن كان زيد في الدار. والثاني: لأنه يستلزم كون العدم جزء[3] علة الوجود.

(١) في (ب) بزيادة لفظ (موجود).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (المذكوران).
(٣) سقط من (ب) لفظ (جزء).

قلنا: قد يكون قبحه مشروطاً بعدم كون زيد في الدار، والشرط لا يمتنع أن يكون عدمياً.

الثالث: قبحه لكونه كذباً إن قام بكل حرف، فكل حرف كذب، فهو خبر. وبطلانه ظاهر. وإن قام بالمجموع، فلا وجود له، لترتبها وتقضي المتقدم عند حصول المتأخر.

قلنا: هو من صفاته النفسية، فلا يستدعي صفة كما هو مذهب بعضهم، أو يقوم بكل حرف بشرط انضمام الآخر إليه. فقبحه لكونه جزء خبر كاذب، أو بالمجموع لكونه كاذباً، فما هو جوابكم فيه، فهو جوابنا.

الرابع: كونه قبيحاً ليس نفس ذاته لتعلقها دونه، بل زائد وأنه موجود لأنه نقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم، فيلزم قيام المعنى بالمعنى.

قلنا: قد سبق الكلام على مقدماته مع انتقاضه بالإمكان والحدوث.

الخامس: علة القبح حاصلة قبل الفعل. ولذلك ليس له[1] أن يفعله، ويلزم قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم.

قلنا: يحكم العقل باتصافه بالقبح إذا حصل. وهذا هو المانع من فعله. ثم للمعتزلة في المسألة طريقان حقيقيان، وطريقان إلزاميان.

أما الحقيقيان: **فأحدهما**[2]: أن الناس طراً يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار، والتثليث، وقتل الأنبياء بغير حق. وليس ذلك بالشرع، إذ يقول به غير المتشرع. ومن لا يتدين بدين أصلاً، ولا العرف، إذ العرف[3] يختلف بالأمم. وهذا لا يختلف.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (له).

(٢) في (ب) فأولهما بدلاً من (فأحدهما).

(٣) العرف: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول، وهو حجة أيضاً لكنه أسرع إلى الفهم، وكذا العادة، وهي ما استمر الناس عليه على حكم العقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى.

والجواب: أن ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة، أو صفة الكمال والنقص مسلم، وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع.

وثانيهما: أن من عنَّ له تحصيل غرض من الأغراض، واستوى فيه الصدق والكذب، فإنه يؤثر الصدق قطعاً، وكذا من رأى شخصاً قد أشرف على الهلاك، وهو قادر على إنقاذه، مال إلى إنقاذه قطعاً. وإن لم يرج منه ثواباً ولا شكوراً. كما إن كان المنقذ طفلاً أو مجنوناً. وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع، أو دفع ضر.

والجواب: أما حديث اختيار الصدق فلأنه قد تقرر في النفوس كونه ملائماً لمصلحة العالم. والكذب منافراً. ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه. وأما حديث الإنقاذ فذلك لرقة الجنسية. وذلك مجبول في الطبيعة، وسببه أنه يتصور مثله في حق نفسه، فيستحسن فعل المنقذ له إذا قدره، فيجره ذلك إلى استحسانه من نفسه في حق الغير.

وأما الإلزاميان: **فأحدهما:** لو حسن من الله كل شيء، لحسن منه الكذب. وفي ذلك إبطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية، لأنه قد يكون في تصديقه للنبي كاذباً، فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبىء[1]. وأنه باطل إجماعاً. ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور.

الجواب: أن مدرك امتناع الكذب عندنا ليس هو قبحه، إذ يجوز أن يكون له مدرك آخر. وقد تقدم هذا. ودلالة المعجزة عادية، وسيأتي.

وثانيهما: الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد. وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام. وأنتم لا تقولون به.

---

(١) نبا الشيء عنه تجافى وتباعد، وبابه سما وأنبأه: دفعه عن نفسه. والنبوة والنباوة: ما ارتفع من الأرض فإن جعلت النبي مأخوذاً منه أي أنه شرف على سائر الخلق فأصله غير الهمز، وهو فعيل بمعنى مفعول. والمتنبئ: الكذوب الذي يدعي النبوة وذلك مسيلمة الكذاب، وسجاح، وطلحة الأسدي الذين ادعوا النبوة في حياة الرسول ﷺ وبعضهم بعد وفاته.

راجع سيرة ابن هشام.

قلنا: اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر. وقد يحتج بلزوم إفحام الأنبياء وقد مر في باب النظر.

تفريع: إذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع، ثبت أن لا حكم للأفعال قبل الشرع. وأما المعتزلة فقالوا: ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل ينقسم إلى الأقسام الخمسة لأنه إن اشتمل تركه على مفسدة فواجب، أو فعله فحرام. وإلا فإن اشتمل فعله على مصلحة فمندوب، أو تركه فمكروه. وإلا فمباح. وأما ما لا يدرك جهته بالعقل، فلا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل، وأما على سبيل الإجمال، فقيل بالحذر، والإباحة، والتوقف.

دليل الحذر أنه تصرف في ملك الغير بلا إذنه، فيحرم كما في الشاهد.

الجواب: الفرق بتضرر الشاهد.

دليل الإباحة وجهان:

أحدهما: أنه تصرف لا يضر المالك، فيباح، كالاستظلال بجدار الغير، والاقتباس من ناره، والنظر في مرآته.

الجواب: أن الأصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع.

ثانيهما: أنه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه، وخلق المنتفع به. فالحكمة تقتضي إباحته. وكيف يدرك تحريمه بالعقل. وما هو إلا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك. أترى العقل يحكم بمنع أكرم الأكرمين منه، وتكليفه التعرض للهلاك؟ كلا.

والجواب: ربما خلقه ليصبر عنه، فيثاب، أو لغرض آخر لا نعلمه. وأما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم، ومرجعه الإباحة. إذ ما لا منع منه، فمباح، إلا أن يشترط الإذن فيرجع إلى كونه شرعياً. وتارة بعدم العلم. وهذا أمثل، لا لتعارض الأدلة، بل لعدم الدليل.

الشرح:

(المقصد الخامس: في الحسن والقبح[١]**.**

القبيح) عندنا (ما نهي عنه شرعاً) نهي تحريم أو تنزيه. (والحسن بخلافه) أي ما لم ينه عنه شرعاً كالواجب والمندوب والمباح. فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن، وكفعل الله سبحانه وتعالى، فإنه حسن أبداً بالاتفاق. وأما فعل البهائم، فقد قيل: إنه لا يوصف بحسن ولا قبح، باتفاق الخصوم. وفعل الصبي مختلف فيه. (ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها. وليس ذلك) أي حسن الأشياء وقبحها (عائد إلى أمر حقيقي) حاصل (في الفعل) قبل الشرع (يكشف عنه الشرع) كما تزعمه المعتزلة. (بل الشرع هو المثبت له والمبين) فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع. (ولو عكس) الشارع (القضية، فحسن ما قبحه، وقبح ما حسنه، لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر) فصار القبيح حسناً، والحسن قبيحاً، كما في النسخ من الحرمة إلى الوجوب، ومن الوجوب إلى الحرمة.

(وقالت المعتزلة[٢]: بل الحاكم بهما) هو (العقل والفعل حسن أو قبيح في نفسه) إما لذاته وإما لصفة لازمة له. وإما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم. (والشرع كاشف ومبين) للحسن والقبح الثابتين له على أحد الأنحاء الثلاثة. (وليس له أن يعكس القضية) من عند نفسه. نعم، إذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس إلى الأزمان، أو الأشخاص والأحوال، كان له أن يكشف عما تغير الفعل إليه من حسنه أو قبحه في نفسه. (ولا بد أولاً) أي قبل الشروع في الاحتجاج (من تحرير محل النزاع) ليتضح المتنازع فيه.

---

(١) راجع كتاب اللمع للأشعري ص ١٧ وما بعدها، والإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٥٨، والاقتصاد للإمام الغزالي ص ٨٣، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص ٣٧٠، والمحصل للإمام الرازي ص ١٤٧.

(٢) راجع الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ٣٠١ط مكتبة وهبه تحقيق د. عبد الكريم عثمان. والمغني للقاضي عبد الجبار في أبواب التوحيد والعدل ط الدار المصرية للتأليف والترجمة.

ويرد النفي والإثبات على شيء واحد (فنقول) وبالله التوفيق: (الحسن والقبح يقال لمعانٍ ثلاثة):

(الأول: صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال. والقبح كون الصفة صفة نقصان. (يقال: العلم حسن) أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن. (والجهل قبيح) أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال (ولا نزاع) في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها. و(أن مدركه العقل). ولا تعلق له بالشرع.

(الثاني: ملاءمة الغرض ومنافرته) فما وافق الغرض، كان حسناً، وما خالفه، كان قبيحاً. وما ليس كذلك، لم يكن حسناً ولا قبيحاً. (وقد يعبر عنهما) أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى (بالمصلحة والمفسدة) فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة. وما خلا عنهما لا يكون شيء منهما. (وذلك أيضاً عقلي) أي مدركه العقل كالمعنى الأول. (ويختلف بالاعتبار. فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه) وموافق لغرضهم، (ومفسدة لأوليائه)، ومخالف لغرضهم. فدل هذا الاختلاف على أنه أمر إضافي لا صفة حقيقة. وإلا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد أسود وأبيض بالقياس إلى شخصيتين.

(الثالث: تعلق المدح والثواب) بالفعل عاجلاً وآجلاً، (أو الذم والعقاب)، كذلك فما تعلق به المدح[1] في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسناً. وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحاً. وما لا يتعلق به شيء منهما، فهو خارج عنهما. هذا في أفعال العباد. وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى، اكتفى بتعلق المدح والذم[2]، وترك الثواب والعقاب.

---

(١) ج: قوله: (فما تعلق به المدح الخ) لا يخفى أن هذا يخالف التعريف السابق المختار عند الأكثرين لشمول ذلك للمباح بخلاف هذا.

(٢) ج: قوله: (اكتفى بتعلق المدح والذم) أي اكتفى في المعنى الثالث، ليصح على النزاع بيننا وبين المعتزلة في أفعال الباري تعالى، فإن المعتزلة فرعوا على هذا الأصل تنزيه الباري تعالى عن القبائح، لإيجابها استحقاق الذم لا لاستحقاق العقاب.

(وهذا) المعنى الثالث (هو محل النزاع، فهو عندنا شرعي). وذلك لأن الأفعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه، ولا ذم فاعله وعقابه. وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها. (وعند المعتزلة عقلي) فإنهم (قالوا: للفعل) في نفسه مع قطع النظر عن الشرع (جهة محسنة) مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً، (أو مقبحة) مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً وعقاباً. (ثم إنها) أي تلك الجهة المحسنة أو المقبحة (قد تدرك بالضرورة) من غير تأمل وفكر، (كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار) فإن كل عاقل يحكم بهما بلا توقف. (وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع مثلاً. وقد لا تدرك بالعقل) لا بالضرورة ولا بالنظر. (ولكن إذا ورد به الشرع، علم أنه ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان) حيث أوجبه الشارع (أو) جهة (مقبحة كصوم أول يوم من شوال) حيث حرمه الشارع. فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه. وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين. فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره. (ثم أنهم اختلفوا فذهب الأوائل منهم) إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها، لا لصفات فيها تقتضيهما. وذهب بعض من يعدم من المتقدمين (إلى إثبات صفة) حقيقة (توجب ذلك مطلقاً) أي في الحسن والقبح جميعاً، فقالوا: ليس حسن الفعل أو قبحه لذاته كما ذهب إليه من تقدمنا من أصحابنا. بل لما فيه من صفة موجبة لأحدهما. (و) ذهب (أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبيح) مقتضية لقبحه (دون الحسن)، إذ لا حاجة به إلى صفة محسنة له، بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة[1]. (و) ذهب (الجبائي إلى نفيه) أي نفي الوصف الحقيقي (فيهما مطلقاً) فقال: ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها، بل لوجوه اعتبارية وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديباً وظلماً. (وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحدية قول أبي الحسين: القبيح: ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله). اعتبر

---

(١) ج: قوله: (انتفاء الصفة المقبحة) أي بعد القابلية للانصاف بها فخرج فعل العاجز والملجأ.

قيد التمكن احترازاً عن فعل العاجز، والملجأ، فإنه لا يوصف بقبح ولا حسن. وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم تبلغه دعوة نبي، أو عمن هو قريب العهد بالإسلام. واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر ممن في شاهق الجبل فإنه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية. وأراد بقوله: ليس له أن يفعله أن الإقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء. (ويتبعه) أو يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له:

أحدهما: (أنه) فعل (يستحق الذم فاعله) المتمكن منه، ومن العلم بحاله. وذلك أنه لم يكن له أن يفعله.

(و) ثانيهما: (أنه) فعل هو (على صفة تؤثر في استحقاق الذم) إذ لو لم يكن كذلك، لكان للقادر العالم به أن يفعله. (والذم قول أو فعل، أو ترك قول، أو فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير) وانحطاط شأنه. وإذا تصورت هذا التحرير، تقول (لنا) على أن الحسن والقبح ليسا عقليين (وجهان):

(الأول: أن العبد مجبور في أفعاله. وإذا كان كذلك، لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح) لأن ما ليس فعلاً اختيارياً، لا يتصف بهذه الصفات (اتفاقاً) منا ومن الخصوم.

(بيانه) أي بيان كونه مجبوراً (أن العبد إن لم يتمكن من الترك، فذاك هو الجبر) لأن الفعل حينئذ واجب، والترك ممتنع. (وإن تمكن) من الترك (ولم يتوقف) وجود الفعل منه (على مرجح، بل صدر عنه تارة، ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب) يرجح وجوده على عدمه (كان ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقياً) صادراً بلا سبب يقتضيه. فلا لا يكون اختيارياً، لأن الفعل الاختياري لا بد له من إرادة جازمة ترجحه. (وإن توقف) وجود الفعل منه (على مرجح، لم يكن ذلك) المرجح (من العبد. وإلا) نقلنا الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه. و(تسلسل). وهو محال. (ووجب الفعل عنده) أي عند المرجح الذي يتوقف عليه. (وإلا جاز معه الفعل والترك، واحتاج) حينئذ (إلى مرجح آخر). إذ لو لم يحتج إليه، وصدر عنه تارة، ولم يصدر عنه أخرى، كان اتفاقياً كما

مر[١]. وإذا احتاج إلى مرجح آخر، نقلنا الكلام إليه، (وتسلسل، فيكون) الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح (اضطرارياً. وعلى التقادير) أعني امتناع الترك، وكون الفعل اتفاقياً، أو اضطرارياً (فلا اختيار للعبد) في أفعاله (فيكون مجبوراً) فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالإجماع المركب. أما عندنا فلأنه لا مدخل للعقل فيهما. وأما عندهم فلأنهما من صفات الأفعال الاختيارية.

(فإن قيل: هذا) أي استدلالكم على كون العبد مجبوراً (نصب للدليل في مقابلة الضرورة) إذ كل واحد من العقلاء يعلم أن له اختياراً في أفعاله يفرق بين الاختياري والاضطراري منها (فلا يسمع)، لأنه سفسطة باطلة، ومكابرة ظاهرة. (وأيضاً فأنه) أي دليلكم (ينفي قدرة الله تعالى لاطراد الدليل في أفعاله، والمقدمات المقدمات، والتقرير التقرير). فيقال: إن لم يتمكن من الترك، فذاك. وإن تمكن منه، لم يتوقف الفعل على مرجح إلى آخر ما مر. فقد انتقض الدليل المذكور بأفعاله تعالى. (وأيضاً فإنه) أي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين (ينفي) أيضاً (الحسن والقبح الشرعيين) المتفرعين على ثبوت التكليف. وإذا كان العبد مجبوراً، لم يثبت عليه تكليف (لأنه تكليف ما لا يطاق). ونحن لا نجوزه (وأنتم وإن جوزتموه، فلا تقولون بوقوعه. ولا يكون كل التكاليف كذلك) أي تكليفاً بما لا يطاق، كما لزم من دليلكم. والحاصل أن كون العبد مجبوراً ينافي كونه مكلفاً، فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي، مع أنهما ثابتان عندكم، فانتقض دليلكم بهما، فما هو جوابكم فهو جوابنا. والأظهر أن يقال: أنه ينفي الشرعيين أيضاً لأنهما من صفات الأفعال الاختيارية. فإن حركة المرتعش، والنائم، والمغمى عليه لا

---

(١) ج: قوله: (كان اتفاقياً كما مر) أي صادراً بلا سبب يقتضيه ويخصص وجوده بالنسبة إلى ذلك الوقت الذي وقع فيه. فإن قلت المرجح الأول يجوز أن يرجح وقت وجوده على سائر الأوقات كما أنه يرجح نفس وجوده على عدمه إذ لا ممانعة بين المرجحين قلت لما كان المرجح الأول هو الاختيار المعلق به في الوقتين معاً على الفرض السابق كان نسبته إلى الوقتين حينئذ على السوية فلا معنى لترجيحه وقت وجوده على سائر الأوقات وهو ظاهر.

توصف في الشرع بحسن ولا قبح. ويستلزم أيضاً كون التكاليف بأسرها تكليفاً بما لا يطاق. ولا قائل به. (وأيضاً فالمرجح) الذي يتوقف عليه فعل العبد (داع له يقتضي اختياره) الموجب (للفعل. وذلك لا ينفي الاختيار) بل يثبته. وهذا السؤال هو الحل، وما قبله إما نقض أو في حكمه.

(قلنا: **أما الأول**: فلأن الضروري وجود القدرة) والاختيار (لا وقوع الفعل بقدرته) واختياره. واستدلالنا إنما هو على نفي الثاني دون الأول، فلا يكون مصادماً للضرورة.

(وأما الثاني): وهو النقض بأفعال الباري (فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي) لا اختياري (إنما هي مقدمة إلزامية بالنسبة إلى المعتزلة) القائلين بأن قدرة العبد لا تؤثر في فعل إلا إذا انضم إليها مرجح يسمونه الداعي. (ونحن لا نقول بها. فإن الترجيح بمجرد الاختيار) المتعلق بأحد طرفي الفعل لا لداع (عندنا جائز. ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختيارياً كما تقدم في مسألة الهارب من السبع، والعطشان الواجد للقدحين المتساويين). وإذا لم نقل بهذه المقدمة، لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى. (وأيضاً) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جارياً في فعله تعالى، لأنّا نختار أنه متمكن من الترك. وأن فعله يتوقف على مرجح، لكن ذلك المرجح قديم، فلا يحتاج إلى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد إذا كان مرجحه صادراً عنه، إذ لا بد أن يكون ذلك الصادر عنه حادثاً محتاجاً إلى آخر. فالمقدمة القائلة بأن مرجح الفعل إذا كان صادراً عن فاعله، لزم التسلسل، غير صادقة في حقه تعالى، بل في حق العبد. وإلى ما قررناه أشار بقوله: (فمرجح فاعليته تعالى قديم) هو إرادته وقدرته[1] المستندتان إلى ذاته إيجاباً، والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص.

(١) ج: قوله: (هو إرادته وقدرته) فيه نظر، لأن هذا الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل إلى الداعي كما يدل عليه سياق كلام الشارع، والمرجح الذي ذكره. أعني الإرادة والقدرة ليس بداعٍ، فالصواب أن يقال: هو علم بالنفع، فتدبر.

فإن قلت مع ذلك: المرجح القديم إن وجب الفعل، انتفى الاختيار، وإلا جاز أن يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر أخرى، فيكون اتفاقياً كما مر في العبد.

قلت: لنا أن نختار الوجوب[1]، ولا محذور. لأن المرجح الموجب إرادته، المستند إلى ذاته بخلاف إرادة العبد، فإنها مستندة إلى غير ذلك. فإذا كانت موجبة، لزم الجبر فيه قطعاً. وقد مر هذا مرة مع الإشارة إلى ما فيه من شائبة الإيجاب **(فلا يحتاج)** ذلك المرجح القديم **(إلى مرجح)** آخر، حتى يتسلسل، إذ المحوج إلى المؤثر عندنا الحدوث دون الإمكان، بخلاف مرجح فاعلية العبد، فإنه حادث محتاج إلى مؤثر. فإن كان مؤثره العبد، تسلسل وإن كان غيره، كان هو مجبوراً في فعله.

(وأما الثالث): وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين **(فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه، بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة)** أي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة. ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم، إذ لا بد فيه من تأثير القدرة، فلا يتجه علينا النقض الشرعي.

(وأما الرابع): وهو الحل **(فمقصودنا)** من دليلنا على كون العبد مجبوراً ومضطراً **(أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داعٍ)** واختيار يترتب على ذلك الداعي، ويوجب الفعل **(يحصل)** أي ذلك الداعي مع ما يترتب عليه **(له بخلق الله تعالى إياه. وقد بيّناه)** أي عدم استقلاله بهذا المعنى، **(وذلك كافٍ في عدم الحكم)** بالحسن والقبح **(عقلاً. إذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل)** في العبد **(كما قاله الشيخ، وبين أن يوجد ما يجب الفعل**

---

(١) ج: قوله: (لنا أن نختار الوجوب) قيل: الوجه أن يختار الجواز، لأن الفعل إذا وجب مع المرجح القديم، لزم الإيجاب قطعاً لا شائبته كما قاله، ولزوم كون الفعل اتفاقياً ممنوع بل اللازم كون تعلق الإرادة بلا داعٍ ولا استحالة فيه، وأنت خبير بأنه إنما اختار الوجوب، لما مر مراراً من أن رجحان الوقوع لا يكفي فيه بل لا بد من الوجوب.

عنده كما قاله بعض أصحابه) كإمام الحرمين. (وفي كونه مانعاً من حكم العقل) الحسن والقبح (عند الخصم) فإذا كان داعيه إلى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله، فقد تم مطلوبنا.

(الثاني): من الوجهين، وإنما ينتهض حجة على غير الجبائي (لو كان قبح الكذب ذاتياً) أي لذاته، أو لصفة لازمة لذاته (لما تخلف) القبح (عنه، لأن ما بالذات) وكذا ما هو بواسطة لازم الذات (لا يزول) عن الذات، وهو ظاهر. (واللازم باطل فإنه) أي الكذب (قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبي) من ظالم (بل يجب) الكذب حينئذ، لأنه دفع للظالم على المظلوم، (ويذم تاركه فيه قطعاً) فقد اتصف الكذب بغاية الحسن. (وكذا) يحسن، بل يجب (إذا كان فيه إنجاء متوعد بالقتل) ظلماً. لا يقال: الحسن والواجب هو العصمة والإنجاء، وقد يحصلان بدون الكذب، إذ يمكن أن يأتي بصورة الخبر، بلا قصد إلى الإخبار، أو يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية، فلا يكون كاذباً في نفس الأمر. ومن ثمة قيل: إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب[1]. وإذا لم يتعين الكذب للدفع، كان الإتيان به قبيحاً لا حسناً، لأنّا نقول: قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض. ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية، أو على قصد أي معنى كان، لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الإخبار، ولا يكون شيء منها كذباً، إذ لا كلام إلا ويمكن أن يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه. وإذا حسن الكذب ههنا، قبح الصدق، لأنه إعانة للظالم على ظلمه، فلا يكون حسن الصدق أيضاً ذاتياً. وكذا الحال في سائر الأفعال. (وللأصحاب) في إبطال التحسين والتقبيح العقليين (مسالك ضعيفة نذكرها، ونشير إلى وجه ضعفها):

(أحدها: من قال: لأكذبن غداً. فإذا جاء الغد، فكذبه إما حسن، فليس

---

(١) روى البخاري في كتاب الأدب ١١٦ باب المعاريض مندوحة عن الكذب. وقال إسحق سمعت أنساً: مات ابن لأبي طلحة فقال: كيف الغلام...؟ قالت أم سليم: هدأت نفسه، وأرجو أن يكون قد استراح. وظن أنها صادقة.

الكذب قبيحاً لذاته. وإما قبيح فتركه حسن. مع أنه) أي تركه (يستلزم كذبه فيما قاله أمس، ومستلزم القبيح قبيح)، فيلزم أن يكون هذا الترك حسناً وقبيحاً معاً. وهو باطل، فتعين الأول[1]، وهو أن لا يكون قبح الكذب ذاتياً، لانقلابه حسناً. وهو المطلوب.

(قلنا: لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح، لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح، فتتعدد جهة الحسن، والقبح فيه، وأنه غير ممتنع) فيكون مثلاً الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسناً. ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله أمس قبيحاً. ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات، فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم، كما أن الوجه الثاني كذلك، إذ يتجه هناك أن يقال: لم يتخلف القبح عن الكذب، بل هو قبيج باعتبار تعلقه بالمخبر عنه، لا على ما هو به، وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والإنجاء. وقد نبهناك على ذلك (أو نلتزم قبحه) أي قبح كلامه في الغد (مطلقاً لأنه قبيح إما لذاته) إن كان كاذباً (وإما لاستلزامه القبيح) إن كان صادقاً. (ونقول: الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح). وأنت خبير بأن انقلاب الحسن إلى القبيح إنما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية، فضعف هذا المسلك إنما يظهر إذا جعل دليلاً على بطلان مذاهب المعتزلة كلها.

(**الثاني**): من المسالك الضعيفة: (من قال: زيد في الدار، ولم يكن) زيد فيها (فقبح هذا القول إما لذاته) وحده (أو مع عدم كون زيد في الدار)، إذ لا قائل بقسم ثالث. (والقسمان باطلان. فالأول لاستلزامه قبحه، وإن كان زيداً في الدار. والثاني لأنه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود).

---

(١) ج: قوله: (وهو باطل: فتعين الأول) نقل عنه رحمه الله أن هذا إشارة إلى أن الترديد ليس بكاف، بل الأولى أن يقال إذا جاء الغد فكذبه حسن، وإلا فتركه، وهو باطل فتعين الأول وأنت خبير بأنه لا حاجة إلى هذا، إذ يكفي في إبطال التحسين والتقبيح العقليين استلزامه في هذه الصورة: أما اجتماع الحسن والقبح في شيء، أو تخلف القبح عما لا يجوز تخلفه عنه فتأمل.

(قلنا: قد يكون قبحه مشروطاً بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمنع أن يكون عدمياً)[١].

(**الثالث**: قبحه) أي قبح الكلام الكاذب (لكونه كذباً إن قام بكل حرف) منه (فكل حرف كذب). إذ المفروض أنه متصف بالقبح المعلل بالكذب (فهو خبر) لأن الكذب من صفات الخبر. (وبطلانه ظاهر. وإن قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها) أي ترتب الحروف (وتقضي المتقدم) منها (عند حصول المتأخر). وإذ لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية. فالمصنف ردد في نفس القبح، هل هو قائم بكل حرف، أو بمجموعها. وأما الآمدي فإنه قال: لو كان الخبر الكاذب قبيحاً عقلاً. فالمقتضي لقبحه إما أن يكون صفة لمجموع حروفه، أو لآحادها. والأول باطل، لأن ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لأمر ثبوتي، لأن المقتضي له لا بد أن يكون ثبوتياً، فلا يكون صفة للعدم. والثاني باطل أيضاً، لأن مقتضى القبح في الخبر الكاذب إنما هو الكذب. ولا يمكن قيامه بكل حرف. وإلا كان كل حرف خبراً، وهو محال.

(قلنا: هو) أي القبح (من صفاته النفسية)[٢] لا من صفاته المعنوية (فلا يستدعي صفة) يكون هو معللاً بها، (كما هو مذهب بعضهم) القائلين بأن حسن الأفعال وقبحها لذواتها، لا لصفات حقيقة قائمة بها. وهذا الجواب إنما يتجه على تقرير الآمدي. وأما على تقرير الكتاب فينبغي أن يقال: ليس يلزم من كون القبح ذاتياً، أي مستنداً إلى ذات الشيء أن يكون موجوداً خارجياً حتى يمتنع وقوعه صفة لأمر عدمي، لجواز أن يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية، ويستحيل انفكاكها عنه، (أو يقوم) القبيح (بكل حرف بشرط

(١) ج: قوله: (والشرط لا يمتنع أن يكون عدمياً) كما هو المشهور وإن كان الشرط العدمي عند المصنف كاشفاً عن شرط وجودي كما يقتضيه كلامه في بحث العلة والمعلول.

(٢) ج: قوله: (قلنا: هو من صفاته النفسية) هذا الجواب عمن يقول: قبح الأشياء لذاتها، ومن يقول: هو لصفاتها فجوابه ما سيأتي.

انضمام الآخر إليه، فقبحه لكونه جزء خبر كاذب، أو) يقوم القبيح (بالمجموع لكونه كاذباً. وما هو جوابكم فيه، فهو جوابنا) في قيام القبح به.

(**الرابع**: كونه) أي كون الفعل (قبيحاً ليس نفس ذاته) ولا جزء منها (لتعلقها دونه، بل زائد) عليها (وأنه موجود، لأنه نقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم، فيلزم) حينئذ (قيام المعنى) الذي هو القبح (بالمعنى) الذي هو الفعل. (قلنا: قد سبق الكلام على مقدماته). فإن نقيض العدمي لا يجب أن يكون موجوداً. وارتفاع النقيضين إنما يستحيل في الصدق دون الوجود. وأيضاً لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض، إذ لم يقم عليه دليل كما عرفت (مع انتقاضه بالإمكان والحدوث)، فإن هذا الدليل الذي أوردتموه على كون القبح أمراً موجوداً جاز فيهما مع كونهما اعتباريين.

(**الخامس**: علة القبح[1] حاصلة قبل الفعل. ولذلك ليس له أن يفعله) فلولا أن ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده، لم يكن كذلك. (ويلزم) حينئذ (قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم) لأن مقتضى القبح صفة وجودية. وقد يقال: لو كان القبح ذاتياً، لزم تقدم المعلول على علته، لأن قبيح الفعل حاصل قبله لما عرفت، وعلته إما ذات الفعل وصفته، وليس شيء منهما حاصلاً قبله.

(قلنا): لا نسلم أن القبح أو علته حاصل قبل الفعل، بل (يحكم العقل باتصافه بالقبح) وبما يقتضيه (إذا حصل. وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والإقدام عليه لاتصافه بالقبح، أو بما يقتضيه. على أن القدماء منهم زعموا أن الذوات ثابتة متقررة في الأزل، فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية. (ثم للمعتزلة في المسألة طريقان حقيقيان وطريقان إلزاميان. أما الحقيقيان، فأحدهما أن الناس طراً يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار، والتثليث، وقتل

---

(١) ج: قوله: (الخامس علة القبح الخ) فيه بحث لجواز أن يكون القبح من الصفات النفسية فلا تعلل حينئذ حتى يقال: إن علته حاصلة قبله على أنه لا يرد على الجبائية لأن قيام الاعتباري بالمعدوم جائز. فالأولى أن يقال: القبح حاصل قبل الفعل ولذلك ليس له أن فعله، فيلزم إما قيام الصفة الحقيقية أعني القبح بالمعدوم، أو تقدم الشيء على نفسه.

الأنبياء بغير حق). وكذا يجزمون بحسن العدل، والصدق النافع، والإيمان، وعصمة الأنبياء من أنواع الإيذاء. (وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح أو الحسن (بالشرع. إذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين أصلاً) كالبراهمة[١] (ولا بالعرف، إذ العرف يختلف بالأمم) على حسب اختلافهم. (وهذا) الذي ذكرناه (لا يختلف) بل الأمم قاطبة مطبقون عليه.

(والجواب: أن ذلك) أي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الأمور المذكورة (بمعنى الملاءمة والمنافرة، أو صفة الكمال والنقص مسلم) إذ لا نزاع لنا في أنهما بهذين المعنيين عقليان. (وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع) على أنه قد يقال: جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك.

(**وثانيهما**: أن من عنَّ له تحصيل غرض من الأغراض، واستوفى فيه الصدق والكذب، فإنه يؤثر الصدق قطعاً) بلا تردد وتوقف. فلولا أن حسنه مركوز في عقله، لما اختاره كذلك. (وكذا من رأى شخصاً قد أشرف على الهلاك، وهو قادر على إنقاذه، مال إلى إنقاذه قطعاً) واستغرق في ذلك طوقه.(وإن لم يرج منه ثواباً ولا شكوراً، كما إن كان المنقذ طفلاً أو مجنوناً. وليس ثمة من يراه، ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع، أو دفع ضر). بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق، فلم يبق هناك حامل سوى كون الإنقاذ حسناً في نفسه.

(والجواب: أما حديث اختيار الصدق، فلأنه قد تقرر في النفوس كونه

---

(١) البراهمة والبراهمانية: نسبة لبرهم أو برهام الذي ذكر في الفيدا ومعناه الكينونة وقد استخرجها الكهنة من الفيدا وأخذوا في وضع قواعدها القانية وقوانينها الصارمة، وقد حصروا طقوسها الدينية فيهم وأعلنوا سيادتهم وسموا عنصرهم وأخذوها وراثة يتعاقبها أبناؤهم، وكانت البراهمانية الأولى وفي عهدها طبقات الشعب أربعة: ١. براهمان وهم الكهنة، ٢. كشاتريا الجند، ٣. الفيسيا وهم العمال وأصحاب المهن، ٤. سودرا وهم الرقيق والبيروني يسميها سودر.
راجع الملل والنحل ٣: ٣٤٢، وتحقيق ما للهند من مقولة ٣١٢، ٤١٦.

ملائماً لمصلحة العالم. و) كون (الكذب منافراً) لها (ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه). فاختياره الصدق لملائمة تلك المصلحة، لا لكونه حسناً في نفسه. (وأما حديث الإنقاذ، فذلك لرقة الجنسية، وذلك مجبول في الطبيعة. وسببه أنه يتصور مثله في حق نفسه) أي يتصور إشرافه على الهلاك (فيستحسن فعل المنقذ له إذا قدره، فيجره ذلك إلى استحسانه من نفسه حق الغير. وأما) الطريقان (الإلزاميان:

فأحدهما: لو حسن من الله كل شيء) كما اقتضاه مذهبكم من القبح إنما هو لأجل النهي الذي لا يتصور في أفعاله تعالى (الحسن) أي لا يمتنع (منه الكذب. وفي ذلك إبطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية. لأنه قد يكون في تصديقه للنبي)[1] بالمعجزة (كاذباً. ولا يمكن) حينئذ (تمييز النبي عن المتنبئ) فلا تثبت الأحكام الشرعية، وتنتفي فائدة البعثة (وأنه باطل إجماعاً، ولحسن منه) أيضاً (خلق المعجزة على يد الكاذب، وعاد المحذور) الذي هو سد باب النبوة.

(والجواب: أن مدرك امتناع الكذب) منه تعالى (عندنا ليس هو قبحه) العقلي، حتى يلزم من انتفاء قبحه أن لا يعلم امتناعه منه، (إذ يجوز أن يكون له مدرك آخر. وقد تقدم هذا) في مباحث كونه تعالى متكلماً. (ودلالة المعجزة) على صدق المدعي (عادية)، فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائضها ممتنعة. فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده، مع أن كذبه ممكن في نفسه، فلا يلزم التباس (وسيأتي).

(**وثانيهما**: الإجماع على تعليل الأحكام) الشرعية (بالمصالح والمفاسد). ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم، لامتنع

---

(١) ج: قوله: (لأنه قد يكون في تصديقه للنبي ﷺ الخ) الجواب والسؤال مبنيان على أن التصديق بالمعجزة إخبار خاص وقد مر ما فيه وإن أريد الكذب في السؤال الكذب العقلي: فالجواب يستفاد من قوله: ودلالة المعجزة عادية.

تعليل الأحكام بها. (وفي منعه سد باب القياس، وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام. وأنتم لا تقولون به).

(قلنا: اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر) من أن المصلحة والمفسدة راجعة إلى ملاءمة الغرض ومنافرته. ولا نزاع في أنه عقلي. نعم، رعايته تعالى في أحكامه مصالح العباد، ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا، وواجب عليه عندكم، بناء على أصلنا وأصلكم. (وقد يحتج بلزوم إفحام الأنبياء) وعجزهم عن إثبات نبوءتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين. (وقد مر في باب النظر) من الموقف الأول.

(تفريع: إذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع) دون العقل (ثبت أن لا حكم) من الأحكام الخمسة، وما ينتمي إليها (للأفعال قبل الشرع).

(وأما المعتزلة فقالوا: ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل) من الأفعال التي ليست اضطرارية (ينقسم إلى الأقسام الخمسة، لأنه إن اشتمل تركه على مفسدة، فواجب. أو فعله، فحرام. وإلا فإن اشتمل فعله على مصلحة، فمندوب. أو تركه، فمكروه. وإلا) أي وإن لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة، فمباح. وأما ما لا يدرك جهته بالعقل) لا في حسنه ولا في قبحه (فلا يحكم فيه) قبل الشرع (بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل) إذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه. (وأما على سبيل الإجمال)[1] في جميع تلك الأفعال (فقيل بالحظر، والإباحة، والتوقف. دليل الحظر: أنه تصرف في ملك الغير بلا إذنه) لأن الكلام فيما قبل الشرع، (فيحرم كما في الشاهد).

---

(١) ج: قوله: (وأما على سبيل الإجمال) حاصل كلامه أنه إذا لوحظ خصوصيات تلك الأفعال، لم يحكم فيها بحكم خاص، لعدم إدراك جهة تقتضيه. وأما إذا لوحظت بهذا العنوان: أعني بكونها مما لا يدرك بالعقل جهة حسنها وقبحها تحكم فيها به، وهذا هو معنى الحكم على سبيل الإجمال، وبالجملة: لا شك في اختلاف الأحكام باختلاف العنوان فيجوز أن لا يدرك جهة حسن فعل، أو قبحه إذا لوحظ بخصوصه، فيتوقف حكمه ويدرك جهة واحدة منهما إذا لوحظ بالعنوان المذكور.

(والجواب: الفرق بتضرر الشاهد) دون الغائب. وأيضاً حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع. (دليل الإباحة وجهان):

(**أحدهما**: أنه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير، والاقتباس من ناره، والنظر في مرآته).

(والجواب: أن الأصل ثبت بالشرع، وحكم العقل فيه) أي في الأصل (بالمعنى المتنازع فيه ممنوع) بل إنما يحكم فيه بمعنى الملاءمة، وموافقة الغرض والمصلحة.

(**وثانيهما**: أنه تعالى خلق العبد، وخلق الشهوة فيه، وخلق المنتفع به) من الثمار المطعومة وغيرها. (فالحكمة تقتضي إباحته) أي إباحة الانتفاع، وإلا كان حقه عبثاً. (وكيف يدرك تحريمه بالعقل، وما هو إلا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف، ليدفع به عطشه المهلك. أترى العقل يحكم بمنع أكرم الأكرمين منه، وتكليفه التعرض للهلاك؟ كلا).

(والجواب: ربما خلقه ليصبر) عنه، ويمنع هواه وشهوته (فيثاب) على ذلك. وهذه منفعة جليلة (أو) خلقه (لغرض آخر لا نعلمه. وأما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم، ومرجعه الإباحة، إذ ما لا منع[1] فمباح إلا أن يشترط) في الإباحة (الإذن. فيرجع إلى كونه) حكماً (شرعياً) لا عقلياً. وكلامنا فيه. وإنما يتجه هذا اشتراط إذن الشارع، لا إذن العقل. وربما يقال: هذا التفسير جزم بعدم الحكم، لا توقف إلا أن يراد توقف العقل عن الحكم (و) يفسر (تارة بعدم العلم) أي هناك حظر أو إباحة، لكنّا لا نعلمه. (وهذا أمثل) من التفسير الأول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت، لكن عدم العلم (لا لتعارض الأدلة) إذ قد تبين بطلانها، (بل لعدم الدليل) على أحد هذين الحكمين بعينه.

---

(١) في المتن بزيادة لفظ (منه).

المقصد السادس

المتن:

إعلم أن الأمة قد أجمعت على أن الله لا يفعل القبيح، ولا يترك الواجب[١]. فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه، ولا واجب عليه. وأما المعتزلة. فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه، وما يجب عليه يفعله. وهذا فرع المسألة المتقدمة، إذ لا حاكم بقبح القبيح منه، ووجوب الواجب عليه إلا العقل، وقد أبطلنا حكمه، وبيَّنا أنه تعالى الحاكم، فيحكم ما يريد. والمعتزلة أوجبوا عليه على أصلهم أموراً:

الأول: اللطف. وفسروه بأنه الذي يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، كبعثة الأنبياء. فإنَّا نعلم أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية.

فيقال لهم: هذا ينتقض بأمور لا تحصى. فإنا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي، وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، وكان حكام الأطراف مجتهدين متقين، لكان لطفاً. وأنتم لا توجبونه، بل نجزم بعدمه.

الثاني: الثواب على الطاعة[٢]، لأنه مستحق للعبد. ولأن التكليف إما لا لغرض، وهو عبث، وأنه لجد قبيح. وإما لغرض، إما عائد إلى الله تعالى، وهو منزه عنه، أو إلى العبد، إما في الدنيا، وأنه مشقة بلا حظ، وإما في الآخرة، وهو إما إضراره. وهو باطل إجماعاً، وإما نفعه، وهو المطلوب. فيقال لهم: الطاعة لا تكافئ النعم السابقة لكثرتها وعظمها، وحقارة أفعال العبد،

---

(١) الواجب في اللغة: عبارة عن السقوط قال الله تعالى: ﴿**فإذا وجبت جنوبها**﴾ (سورة الحج، آية ٣٦) أي سقطت. وهو في عرف الفقهاء عبارة عما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة العدم كخبر الواحد وهو ما يثاب بفعله، ويستحق بتركه عقوبة لولا العذر حتى يضلل جاحده ولا يكفر به.

(٢) الطاعة: هي موافقة الأمر طوعاً، وهي تجوز لغير الله عندنا، وعند المعتزلة هي موافقة الإرادة.

وقلتها بالنسبة إليها. وما ذلك إلا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره بتحريك أنملته، فكيف يحكم العقل بإيجابه الثواب عليه. وأما التكليف فنختار أنه لا لغرض أو لضر قوم، ونفع آخرين، كما هو الواقع، أو ليس ذلك على سبيل الوجوب.

الثالث: العقاب على المعصية زجراً عنها. فإن في تركه التسوية بين المطيع والعاصي، وفيه إذن للعصاة في المعصية، وإغراء لهم بها. فيقال لهم: العقاب حقه، والإسقاط فضل. فكيف يدرك امتناعه بالعقل. وحديث الإذن والإغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جداً.

الرابع: الأصلح للعبد في الدنيا. فيقال: الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ألا يخلق.

حكاية تنحى بالقلع على هذه القاعدة: قال الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي: ما تقول في ثلاثة أخوة عاش أحدهم في الطاعة، وأحدهم في المعصية، ومات أحدهم صغيراً؟ فقال: يثاب الأول بالجنة، ويعاقب الثاني بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب. قال: فإن قال الثالث: يا رب لو عمرتني، فأصلح، فأدخل الجنة؟ قال: يقول الرب: كنت أعلم أنك لو عمرت لفسقت وأفسدت، فدخلت النار. قال: فيقول الثاني: يا رب لم لم تمتني صغيراً لئلا أذنب[1] فلا أدخل النار كما أمت أخي؟ فبهت[2]. فترك الأشعري مذهبه إلى المذهب الحق. وكان أول ما خالف فيه المعتزلة.

الخامس: العوض على الآلام. قالوا: الألم إن وقع جزاء، لما صدر عن العبد من سيئة، لم يجب على الله عوضه. وإلا فإن كان الإيلام من الله، وجب العوض. وإن كان من مكلف آخر، فإن كان له حسنات، أخذ من حسناته،

---

(١) فلا ارتكب ذنباً في (ب).

(٢) بهته أخذه بغتة وبابه قطع ومنه قوله تعالى: ﴿بل تأتيهم بغتة فتبهتهم﴾ (سورة الأنبياء، آية ٤٠) وبهته أيضاً قال عليه ما لم يفعله فهو مبهوت وبابه قطع، وبهت بوزن علم أي دهش وتحير، وبهت كما قال الله تعالى: ﴿فبهت الذي كفر﴾ (سورة البقرة، آية ٢٥٧).

وأعطي المجني عليه عوضاً لإيلامه له. وإن لم يكن له حسنات، وجب على الله إما صرف المؤلم عن إيلامه، أو تعويضه من عنده بما يوازي إيلامه. ولهم بناء على هذا الأصل اختلافات شاهدة بفساده:

الأول: قال طائفة: جاز أن يكون العوض في الدنيا. وقال آخرون: بل يجب أن يكون في الآخرة كالثواب.

الثاني: هل تدوم اللذة المبذولة عوضاً، كما يدوم الثواب، أو تنقطع؟

الثالث: هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب؟

الرابع: هل يجوز إيصال ما يوصل عوضاً للآلام ابتداء بلا سبق ألم أم لا؟

الخامس: على الجواز، هل يؤلم ليعوض؟ أو يكون ذلك مع إمكان الابتداء به مخالفاً للحكمة؟

السادس: على المنع، هل يؤلم ليعوض عوضاً زائداً، ليكون لطفاً له ولغيره، إذ يصير ذلك عبرة له تزجره عن القبيح؟

السابع: البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها؟ وتمتاز بها عن أمثالها التي لا تقاسي مثلها، أو لا تعوض؟ وإن عوضت، فهل ذلك في الجنة؟ وإن كان في الجنة، فهل يخلق فيها عقل تعقل به أنه جزاء؟ على أن منهم من أنكر لحوق الألم البهائم والصبيان مكابرة وهرباً من إلزام دخولها الجنة، وخلق العقل فيها.

الشرح:

(المقصد السادس: اعلم أن الأمة قد اجتمعت) إجماعاً مركباً (على أن الله لا يفعل القبيح[1]، ولا يترك الواجب). فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح

---

(١) ج: (قوله: على أن الله تعالى لا يفعل القبيح) فإن قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى. قلت: نعم. إلا أن خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبيح لا فاعل له، فإن قيل فلا يفعل الحسن أيضاً لأنه لا حكم عليه أمراً كما لا حكم عليه نهياً والإجماع على خلافه. قلنا قد ردّ الشارع بالثناء في أفعاله، فكانت حسنة لكونها متعلقة للمدح والثناء عند الله تعالى، وأما إذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالأمر أظهر.

منه، ولا واجب عليه) فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب. (وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه، وما يجب عليه يفعله. وهذا) الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه (فرع المسألة المتقدمة) أعني قاعدة التحسين والتقبيح. (إذ لا حاكم بقبح القبيح منه، ووجوب الواجب عليه إلا العقل) فمن جعله حاكماً بالحسن والقبح، قال بقبح بعض الأفعال منه، ووجوب بعضها عليه. (و) نحن (قد أبطلنا حكمه، وبيَّنا) فيما تقدم (أنه تعالى الحاكم، فيحكم ما يريد) ويفعل ما يشاء، لا وجوب عليه، كما لا وجوب عنه، ولا استقباح منه. (و) أما (المعتزلة فإنهم (أوجبوا عليه) تعالى (بناء) على أصلهم أموراً) فنذكرها هنا، ونبطلها بوجوه مخصوصة بها. وإن كان إبطال أصلها كافياً في إبطالها:

(**الأول**: اللطف. وفسروه بأنه) الفعل (الذي يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية)، ولا ينتهي إلى حد الإلجاء (كبعثة الأنبياء، فإنَّا نعلم) بالضرورة (أن الناس معها أقرب إلى الطاعة، وأبعد عن المعصية، فيقال لهم: هذا) الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف (ينتقض بأمور لا تحصى. فإنَّا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي، وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، وكان حكام الأطراف مجتهدين متفقين[1]، لكان لطفاً، وأنتم لا توجبونه) على الله تعالى، (بل نجزم بعدمه)، فلا يكون واجباً عليه.

(**الثاني**): من الأمور التي أوجبوها: (الثواب على الطاعة، لأنه مستحق للعبد) على الله بالطاعة. فالإخلال به قبيح. وهو ممتنع عليه تعالى. وإذا كان تركه ممتنعاً، كان الإتيان به واجباً. (ولأن التكليف إما لا لغرض، وهو عبث، وإنه لجد قبيح) خصوصاً بالنسبة إلى الحكيم تعالى. (وإما لغرض إما عائد إلى الله تعالى، وهو منزه عنه، أو إلى العبد، إما في الدنيا، وأنه مشقة بلا حظ[2]، وإما في الآخرة، وهو إما إضراره، وهو باطل إجماعاً) وقبيح من

---

(١) في المتن (متقين) بدلاً من (متفقين).

(٢) ج: (قوله: وأنه مشقة بلا حظ) لك أن تقول: إنه مشقة لكن لم لا يجوز أن يحصل به عوض دنيوي كما قال أبو هاشم وأتباعه في الألم.

الجواد الكريم. (وأما نفعه، وهو المطلوب) لأن إيصال ذلك النفع واجب، لئلا يلزم نقض الغرض، (فيقال لهم: الطاعة) التي كلف بها (لا تكافئ النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة أفعال العبد، وقلتها بالنسبة إليها. وما ذلك إلا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره بتحريك أنملته، فكيف يحكم العقل بإيجابه الثواب عليه) واستحقاقه إياه؟ (وأما التكليف فنختار أنه لا لغرض) ولا استحالة فيه، كما سيجيء عن قريب. (أو) هو (لضر قوم) كالكافرين (ونفع آخرين) كالمؤمنين (كما هو الواقع. أو ليس ذلك على سبيل الوجوب) بل هو تفضل على الأبرار، وعدل بالنسبة إلى الفجار.

(الثالث) من تلك الأمور: (العقاب على المعصية زجراً عنها. فإن في تركه التسوية بين المطيع والعاصي) وهو قبيح كما في الشاهد إذا كان له عبدان مطيع وعاص. (وفيه) أي في تركه أيضاً (إذن للعصاة في المعصية، وإغراء لهم بها). وذلك لأنه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح، فلو لم يجزم المكلف بأنه يستحق على ارتكاب القبيح عقاباً لا يجوز الإخلال به، بل جوز ترك العقاب لكان ذلك إذناً من الله سبحانه وتعالى للعصاة في ارتكاب الشهوات، بل إغراء بها. وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى. (فيقال لهم: العقاب حقه، والإسقاط فضل، فكيف يدرك امتناعه بالعقل). وترك العقاب لا يستلزم التسوية. فإن المطيع مثاب دون العاصي. (وحديث الإذن والإغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جداً) يعني أنه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية إذن وإغراء. وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن ظن العقاب رجحان على تركه، إذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزاً مرجوحاً الإذن والإغراء، كما أن جواز تركه، بل وجوبه على تقدير إثابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما.

(الرابع) من الأمور الواجبة عندهم: (الأصلح للعبد في الدنيا، فيقال لهم: (الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة أن لا يخلق) مع أنه مخلوق، فلم يراع في حقه ما كان أصلح له، فلا يكون الأصلح واجباً عليه تعالى.

(حكاية) شريفة (تنحي بالقلع على هذه القاعدة)[1] لقائله بوجوب الأصلح على الله سبحانه وتعالى. (قال الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي. ما تقول في ثلاثة إخوة عاش أحدهم في الطاعة، وأحدهم في المعصية، ومات أحدهم صغيراً؟ فقال: يثاب الأول بالجنة، ويعاقب الثاني بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب[2]. قال) الأشعري. (فإن قال الثالث: يا رب لو عمرتني، فأصلح فأدخل الجنة) كما دخلها أخي المؤمن. (قال) الجبائي: (يقول الرب: كنت أعلم أنك لو عمرت لفسقت وأفسدت، فدخلت النار. قال: فيقول الثاني: يا رب لم لم تمتني صغيراً لئلا أذنب، فلا أدخل النار كما أمت أخي. فبهت) الجبائي (فترك الأشعري مذهبه إلى مذهب الحق) الذي كان عليه السلف الصالح. (وكان) هذا (أول ما خالف فيه) الأشعري (المعتزلة) ثم اشتعل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه.

(**الخامس**) من تلك الأمور: (العوض عن الآلام) فإنهم (قالوا: الألم إن وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة) كألم الحد (لم يجب على الله عوضة. وإلا) أي وإن لم يقع جزاء (فإن كان الإيلام من الله، وجب العوض) عليه (فإن كان من مكلف آخر، فإن كان له حسنات أخذ من حسناته، وأعطي المجنى عليه عوضاً لإيلامه له. وإن لم يكن له حسنات، وجب على الله إما صرف المؤلم عن إيلامه، أو تعويضه من عنده بما يوازي إيلامه) أي لا ينقص عن إيلامه، فهو احتراز عما دونه، لا عما فوقه. (ولهم بناء على هذا الأصل) الذي هو وجوب العوض المعرف عندهم أنه نفع مستحق خالٍ عن التعظيم والإجلال (اختلافات) ركيكة (شاهدة بفساده) أي بفساد الأصل:

(**الأول**: قال طائفة) كأبي هاشم وأتباعه: (جاز أن يكون العوض في

---

(١) قوله: (تنحى بالقلع) أي يقبل. يقال انحى عليه بالسوط أي أقبل عليه به، والمعنى أنها تقلعه بإقبال وتوجه تام فهو أبلغ من القلع.

(٢) قوله: (والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وإن كان يدخل الجنة عند عامة المعتزلة القائلين بأن أطفال المشركين خدم أهل الجنة فهم في الجنة بلا ثواب لا ينافي كونها دار ثواب لأن معناه أن الثواب لا يكون إلا فيها لا أن كل من دخلها يثاب.

الدنيا) إذ لا يجب دوامه. (وقال آخرون) كالعلاف، والجبائي، وكثير من متقدميهم: (بل يجب أن يكون في الآخرة) الوجوب دوامه (كالثواب). وذلك لأن انقطاعه يوجب ألماً، فيستحق بهذا الألم عوضاً آخر، ويتسلسل[١]. ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع.

(الثاني: هل تدوم اللذة المبذولة عوضاً كما يدوم الثواب، أو تنقطع) أي هل يجب دوامه، أو يجوز انقطاعه، وهو أصل الاختلاف الأول. وقد عرفت توجيهه هناك.

(الثالث: هل يحبط العوض بالذنوب، كما يحبط الثواب) أو لا؟ فمن قال بالإحباط، تمسك بأنه لولاه، لكان الفاسق والكافر في كل وقت من أوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق أو الكفر، والجمع بينهما محال. ومن لم يقل به، ذهب إلى أن عوض أهل النار بإسقاط جزء من عقابهم، بحيث لا يظهر لهم التخفيف. وذلك بتفريق الجزء الساقط على الأوقات، كيلا يتألم بانقطاع التخفيف.

(الرابع: هل يجوز إيصال ما يوصل عوضاً للآلام ابتداء بلا سبق ألم أم لا) يجوز؟

(الخامس: على الجواز، هل يؤلم ليعوض، أو يكون ذلك مع إمكان الابتداء به) على طريق التفضل (مخالفاً للحكمة).

(السادس: على المنع، هل يؤلم ليعوض عوضاً زائداً، ليكون لطفاً له ولغيره، إذ يصير ذلك) الإيلام (عبرة له تزجره عن القبيح؟) يعني أن المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضاً اختلفوا، فجوز بعضهم الإيلام المجرد عن التعويض، واعتبر آخرون أن يكون مع التعويض شيء آخر، وهو أن يكون لطفاً زاجراً له ولغيره. وقيد العوض بالزائد لأنهم صرحوا بأن العوض من الله

---

(١) ج: قوله: (ويتسلسل) قيل إنه لم لا يجوز أن يعوض عن ألم الانقطاع في الآخرة اللهم إلا أن يقال مدعاهم وجوب كون بعض العوض في الآخرة ومدعي الفريق الأول جواز كون كله في الدنيا فإذا كان عوض ألم الانقطاع في الآخرة ثبت مدعاهم.

يجب أن يكون زائدًا بحيث يرضي كل عاقل يتحمل ذلك الألم لأجل ذلك العوض. هذا، والمذكور في كلام الآمدي هو أن المانعين من جواز التفضل جوزوا الآلام لمجرد التعويض كالجبائي وأبي الهذيل، وقدماء المعتزلة، والمجوزين له لم يجوزوا الآلام إلا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها ألطافاً في زجر غاوٍ عن غوايته. وذهب عباد الضميري[١] إلى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير تعويض. وذهب أبو هاشم إلى أن الآلام لا تحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض إلا إذا علم الله أنه لا ينفعه إلا بجهة التعويض. فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب[٢].

(**السابع**: البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها، وتمتاز بها عن أمثالها التي لا تقاسي مثلها، أو لا تعوض؟ وإن عوضت، فهل ذلك) التعويض في الدنيا أو في الآخرة؟ وإذا كان في الآخرة، فهل هو (في الجنة) أو في غيرها (وإن كان في الجنة، فهل يخلق فيها عقل تعقل به أنه جزاء؟) وأنه دائم غير منقطع. هذه اختلافاتهم (على أن منهم من أنكر لحوق الألم البهائم والصبيان مكابرة وهرباً من إلزام دخولها الجنة، وخلق العقل فيها).

المقصد السابع

المتن:

تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفاً من أنه لا يجب عليه شيء، ولا يقبح منه شيء، إذ يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، لا معقب

---

(١) ج: قوله: (وذهب عباد الضميري) في أكثر النسخ تقديم الياء المثناة من تحت على الميم وصحح بعضهم عكسه على أن الضميري منسوب إلى ضمير تصغير ضمر وهو قرية من قرى الشام كذا في المغرب.

(٢) ج: قوله: (فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب) يعني أنه غير مطابق له لأن الظاهر من كلام الآمدي اتفاق المانعين على جواز الإيلام بمجرد التعويض واتفاق المجوزين على عدم جوازه إلا بشرط التعويض واعتبار الغير بذلك الإيلام والمفهوم من نقل المصنف هو الاختلاف في كل من الفريقين اللهم إلا أن يحمل المانعون والمجوزون في كلام الآمدي على جمهورهم ولا يخفى أنه خلاف الظاهر.

لحكمه. ومنعه المعتزلة لقبحه عقلاً. فإن من كلف الأعمى نقط المصاحف، والزمن المشي إلى أقاصي البلاد، وعبده الطيران إلى السماء، عد سفيهاً، وقبح ذلك في بداية العقول، وكان كأمر الجماد.

واعلم أن ما لا يطاق على مراتب:

أدناها: أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه، أو إرادته أو إخباره. فإن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة، لأن القدرة مع الفعل، ولا تتعلق بالضدين. والتكليف بهذا جائز، بل واقع إجماعاً. وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفاً.

وأقصاها: أن يمتنع لنفس مفهومه، كجمع الضدين، وقلب الحقائق، وجواز التكليف به فرع تصوره. فمنا من قال: لو لم يتصور، لامتنع الحكم بامتناع تصوره وطلبه. ومنهم من قال: طلبه يتوقف على تصوره واقعاً[١]. وهو منتفٍ ههنا. فإنه إنما يتصور إما منفياً بمعنى أنه ليس لنا شيء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين، أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة، ثم يحكم بأن مثله لا يكون[٢] بين الضدين. وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له. صرح ابن سينا به. ولعله معنى قول أبي هاشم: العلم بالمستحيل علم لا معلوم له[٣]، ومراد من قال: المستحيل لا يعلم.

المرتبة الوسطى: أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به، لا لنفس مفهومه، كخلق الأجسام أم لا كحمل الجبل، والطيران إلى السماء. فهذا نجوزه. وإن لم يقع بالاستقراء. ولقوله تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا**﴾[٤] وتمنعه المعتزلة، وبه يعلم أن كثيراً من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب[٥] نصب للدليل في غير محل النزاع.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (واقعاً).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (أبداً).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (البتة).

(٤) سورة البقرة، آية ٢٨٦.

(٥) عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم من قريش: عم رسول الله ﷺ وأحد أشراف الشجعان=

الشرح:

(**المقصد السابع**: تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفاً) في المقصد السادس (من أنه لا يجب عليه شيء، ولا يقبح منه شيء، إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا معقب لحكمه. ومنعه المعتزلة لقبحه عقلاً) كما في الشاهد. (فإن من كلف الأعمى نقط المصاحف، والزمن المشي إلى أقاصي البلاد، وكلف[1] عبده الطيران إلى السماء، عد سفيهاً، وقبح ذلك في بداية العقول. وكان كأمر الجماد) الذي لا شك في كونه سفهاً.

(واعلم أن ما لا يطاق على مراتب):

(**أدناها**: أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه. أو) تعلق (إرادته، أو إخباره) بعدمه (فإن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة، لأن القدرة) الحادثة (مع الفعل) لا قبله (ولا تتعلق بالضدين) بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا[2]. (والتكليف بهذا جائز، بل واقع إجماعاً. وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفاً) بالإيمان وترك الكبائر، بل لا يكون تارك المأمور به عاصياً أصلاً. وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة.

(**وأقصاها**: أن يمتنع لنفس مفهومه، كجمع الضدين، وقلب الحقائق) وإعدام القديم. (وجواز التكليف به فرع تصوره) وهو مختلف فيه. (فمنًا من قال: لو[3] لم يتصور) الممتنع لذاته (لامتنع الحكم) عليه (بامتناع تصوره. و)

= في الجاهلية، ومن أشد الناس عداوة للمسلمين في الإسلام، كان غنياً عتياً، كبر عليه أن يتبع ديناً جاء به ابن أخيه، فآذى أنصاره وحرّض عليهم وقاتلهم وفيه نزلت الآية: ﴿**تبت يدا أبي لهب وتب**﴾ (سورة المسد، آية ١) وكان أحمر الوجه مشرقاً مات بعد وقعة بدر بأيام ولم يشهدها.

راجع ابن الأثير ٢: ٢٥، ودائرة المعارف الإسلامية ١: ٣٩٣ ـ ٣٩٦، والروض الأنف ١: ٣٦٥.

(١) سقط من (أ) لفظ (كلف).

(٢) سقط من (ب) لفظ (عندنا).

(٣) في المطبوعة (أو) وهو تحريف.

امتناع (طلبه) إلى غير ذلك من الأحكام الجارية عليه. (ومنهم من قال: طلبه يتوقف على تصوره واقعاً) أي ثابتاً، لأن الطالب لثبوت شيء لا بد أن يتصور أولاً مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه، ثم يطلبه. (وهو) أي التصور على وجه الوقوع والثبوت (منتفٍ ههنا) أي في الممتنع لنفس مفهومه (فإنه يستحيل تصوره ثابتاً. وذلك لأن ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه، وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون[1] تصوراً له، بل لشيء آخر كمن يتصور أربعة ليست بزوج، فإنه لا يكون متصوراً للأربعة قطعاً، بل الممتنع لذاته (إنما يتصور) على أحد وجهين:

(إما منفياً بمعنى أنه ليس لنا شيء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين، كالسواد والحلاوة، ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك) أي تصوره على أحد هذين الوجهين كافٍ في الحكم عليه دون طلبه، لأنه (غير تصور وقوعه) وثبوته (ولا مستلزم له. صرح ابن سينا به) أي بأن تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم. (ولعله معنى قول أبي هاشم: العلم بالمستحيل علم لا معلوم له). كما أشرنا إليه هناك أيضاً. (و) لعله (مراد من قال: المستحيل لا يعلم) أي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته.

(**المرتبة الوسطى**): من مراتب ما لا يطاق (أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة، سواء امتنع تعلقها به، لا لنفس مفهومه) بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به (كخلق الأجسام) فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجوهر أصلاً. (أم لا) بأن يكون من جنس ما تتعلق به، لكن يكون من نوع أو صنف لا تتعلق به (كحمل الجبل، والطيران إلى السماء. فهذا) أي التكليف بما لا يطاق عادة (نجوزه) نحن (وإن لم يقع بالاستقراء. ولقوله تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا**﴾[2]، وتمنعه المعتزلة) لكونه قبيحاً عندهم. (وبه)

---

(١) في (ب) لا يصلح تصور له بدلاً من (لا يكون).

(٢) سورة البقرة، آية ٢٨٦.

أي بما ذكرناه من التفصيل، وتحرير المتنازع فيه (يعلم أن كثيراً من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب) وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين (نصب للدليل في غير محل النزاع)، إذ لم يجوزه أحد. ولقائل أن يقول: ما ذكره من أن جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره، وإن بعضاً منّا قالوا تصوره يشعر بأن هؤلاء يجوزونه.

المقصد الثامن

المتن:

في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض إليه. ذهب الأشاعرة، وخالفهم فيه المعتزلة. لنا[1] بعدما بيّنا[2] من أنه لا يجب عليه شيء، ولا يقبح منه شيء وجهان:

أحدهما: لو كان فعله تعالى لغرض، لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض، لأنه يصلح غرضاً للفاعل، إلا ما هو أصلح له من عدمه. وهو معنى الكمال.

فإن قيل: لا نسلم الملازمة، لأن الغرض لا يكون عائداً إلى غيره، فليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه.

قلنا: نفع غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه، جاء الإلزام. وإلا لم يصلح أن يكون غرضاً له، كيف وأنّا نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله، ولا نفع فيه لهم، ولا لغيرهم ضرورة.

وثانيهما: أن غرض الفعل خارج عنه يحصل تبعاً للفعل، وبتوسطه، إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء، كما بيّناه[3]، فلا يكون شيء من

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (في ذلك).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (فيما تقدم).

(٣) سقط من (ب) جملة (كما بيناه).

الكائنات إلا فعلاً له، لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلا به[1] ليصلح غرضاً لذلك الفعل، وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض. وأيضاً فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض. ولا يكون ذلك لغرض آخر. وإذا جاز ذلك، بطل القول بوجوب الغرض.

احتجوا بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث، وأنه قبيح يجب تنزيه الله عنه. قلنا: إن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه، فهو أول المسألة. وإن أردتم أمراً آخر، فلا بد من تصويره، ثم من تقريره، ثم من الدلالة على امتناعه على الله سبحانه وتعالى.

تذنيب: إذا قيل لهم: فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله لتعاليه عنه، ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ؟ قالوا: الغرض فيها تعريض العبد للثواب. فإن الثواب تعظيم، وهو بدون استحقاق سابق قبيح، فيقال لهم: لا نسلم أن التفضل بالثواب قبيح كما تفضل بما لا يحصى من النعم في الدنيا. وإن سلم قبحه، فيمكن التعريض له بدون هذه المشاق، إذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضاً. ألا يرى أن في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة؟ وكذا الكلمة المتضمنة لإنجاء نبي، أو تمهيد قاعدة خير، أو دفع شر عام. وما يروى أن أفضل العبادات أحمزها[2]. فذلك عند التساوي في المصالح. ثم أنه معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب. ومن أين لكم أن ذلك أكثر من هذا؟

الشرح:

(المقصد الثامن: في أن أفعال الله تعالى ليست معللة

بالأغراض إليه. ذهبت الأشاعرة) وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (حتى).

(٢) حمُزَ الرجل من باب ظرف أي اشتد فهو حميز الفؤاد وحامزه. وفي حديث ابن عباس رضي الله عنه: أفضل الأعمال (أحمزها) أي أمتنها وأقواها.

الأغراض والعلل الغائية، ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء، وطوائف الإلهيين. (وخالفهم فيه المعتزلة) وذهبوا إلى وجوب تعليلها. وقالت الفقهاء: لا يجب ذلك. لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً. (لنا) في إثبات مذهبنا (بعدما بيّنا من أنه لا يجب عليه) تعالى (شيء) فلا يجب حينئذ أن يكون فعله معللاً بغرض. (ولا يقبح منه شيء) فلا يقبح أن تخلو أفعاله عن الأغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة (وجهان) يبطلان المذهبين معاً. أعني وجوب التعليل، ووقوعه تفضلاً:

(**أحدهما**: لو كان فعله تعالى لغرض) من تحصيل مصلحة، أو دفع مفسدة (لكان) هو (ناقصاً لذاته، مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض، لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه) وذلك لأن ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل، أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه لا يكون باعثاً له على الفعل، وسبباً لإقدامه عليه بالضرورة. فكل ما كان غرضاً، وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل، وأليق به من عدمه (وهو معنى الكمال) فإذن يكون الفاعل مستكملاً بوجوده، وناقصاً بدونه. (فإن قيل: لا نسلم الملازمة، لأن الغرض قد يكون عائداً) إلى الفاعل، فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال. وقد يكون عائداً (إلى غيره) فلا يلزم (فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلاً لغرض أن يكون من قبيل الأول. إذ ليس (كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه) بل ذلك في حقه تعالى محال، لتعاليه عن التضرر والانتفاع، فتعين أن يكون غرضه راجعاً إلى عباده، وهو الإحسان إليهم بتحصيل مصالحهم، ودفع مفاسدهم. ولا محذور في ذلك. (قلنا: نفع غيره) والإحسان إليه (إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه، جاء الإلزام) لأنه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والإحسان ما هو أولى به وأصلح له. (وإلا) أي وإن لم يكن أولى، بل كان مساوياً أو مرجوحاً (لم يصلح أن يكون غرضاً له) لما مر من العلم الضروري بذلك، بل نقول: (كيف) ندعي وجوب تعليل أفعاله

تعالى[١] بمنافع العباد. (وإنَّا نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله، ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة).

(وثانيهما) أي ثاني الوجهين: (أن غرض الفعل) أمر (خارج عنه يحصل تبعاً للفعل وبتوسطه) أي يكون للفعل مدخل في وجوده. وهذا مما لا يتصور في أفعاله (إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء كما بيَّناه) فيما سلف. (فلا يكون شيء من الكائنات) والحوادث (إلا فعلاً له) صادراً عنه بتأثير قدرته ابتداء بلا واسطة (لا غرضاً لفعل آخر) له مدخل في وجوده بحيث (لا يحصل) ذلك الشيء (إلا به ليصلح) أن يكون (غرضاً لذلك الفعل) حاصلاً بتوسطه. (وليس جعل البعض) من أفعاله وآثاره (غرضاً أولى من البعض) الآخر، إذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر على تقدير استنادها بأسرها إليه على سواء، فجعل بعضها غرضاً من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت. فلا يتصور تعليل في أفعاله أصلاً. (وأيضاً) إذا عللت أفعاله بالأغراض (فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض) والمقصود في نفسه. وإلا تسلسلت الأغراض إلى ما لا نهاية لها. (ولا يكون ذلك) الذي هو غرض ومقصود في نفسه (لغرض آخر) لأنه خلاف ما فرض. (وإذا جاز ذلك، بطل القول بوجوب الغرض) إذ قد انتهى أفعاله إلى فعل لا غرض له، وهو الذي كان مقصوداً في نفسه. وقد يقال: لا يجب في الغرض كونه مغايراً بالذات، بل يكفيه التغاير الاعتباري[٢]. (احتجوا) أي المعتزلة على وجوب الغرض في أفعاله تعالى (بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث، وأنه قبيح) بالضرورة (يجب تنزيه الله عنه) لكونه عالماً

---

(١) ج: قوله: (كيف ندعي وجوب تعليل أفعاله تعالى الخ) لا يخفى أن قول الفقهاء لكن أفعاله تعالى تابعة الخ إن كان عاماً بجميع أفعاله تعالى. كما هو الظاهر يكون خلود أهل الجنة والنار رداً عليهم أيضاً لكن لما لم يذكر قول الفقهاء في المتن تعين صرف قوله كيف الخ إلى رد المعتزلة ولهذا خصصه الشارح بنفي الوجوب.

(٢) ج: قوله: (بل يكفيه التغير الاعتباري) هذا بناء على ما ذكره في حواشي المطالع من أنه لا يلزم من كون الشيء غاية لنفسه إلا أن يكون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي، ولا محذور فيه وفيه نظر إذ يلزم منه أن يكون غاية الشيء معلولاً له بحسب الخارج ومترتباً عليه فلا يتصور بينهما الاتحاد بالذات.

بقبحه، واستغنائه عنه، فلا بد إذن في فعله من غرض يعود إلى غيره نفياً للعبث والنقض.

(قلنا) في جوابهم: (إن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه) من الأفعال، (فهو أول المسألة) المتنازع فيها، إذ نحن نجوز أن يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه أصلاً. وأنتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث. فلا يجديكم نفعاً. (وإن أردتم) بالعبث (أمراً آخر، فلا بد) لكم أولاً (من تصويره) أي تصوير ذلك الأمر الآخر حتى نفهمه ونتصوره. (ثم) لا بد ثانياً (من تقريره) أي بيانه ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض (ثم) لا بد ثالثاً (من الدلالة على امتناعه) أي استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر، (على الله سبحانه وتعالى) حتى يتم لكم مطلوبكم.

وقد يقال في الجواب إن العبث ما كان خالياً عن الفوائد والمنافع، وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى، راجعة إلى مخلوقاته تعالى. لكنها ليست أسباباً باعثة على إقدامه، وعللاً مقتضية لفاعليته، فلا تكون أغراضاً له، ولا عللاً غائية لأفعاله حتى يلزم استكماله بها، بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثاراً مترتبة عليها. فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثاً خالياً عن الفوائد. وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى، فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية.

(تذنيب: إذ قيل لهم): أنتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تعالى (فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله لتعاليه عنه، ولا للعبد، لأنها مشقة بلا حظ. قالوا: الغرض فيها) عائد إلى العباد، وهو (تعريض العبد للثواب) في الدار الآخرة وتمكينه منه. (فإن الثواب تعظيم) أي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم وإكرام. (وهو) أي التعظيم المذكور (بدون استحقاق سابق قبيح)[1] عقلاً. ألا يرى أن السلطان إذا أمر بزبالٍ وأعطاه من المال ما لا

---

(١) ج: قوله: (بدون استحقاق سابق قبيح) قالوا وللأعمال تأثير في الاستحقاق لقوله تعالى:=

يدخل تحت الحصر، لم يستقبح منه أصلاً، بل عد جوداً، وفضلاً وإغناءً للفقير، وتبعيداً له عن ساحة الهوان بالكلية. لكنه مع ذلك إذا نزل له وقام بين يديه معظماً له ومكرماً إياه، وأمر خدمه بتقبيل أنامله، استقبح منه ذلك، وذمه العقلاء، ونسبوه إلى ركاكة العقل، وقلة الدراية. فالله سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بإجلال وإكرام منه، ومن ملائكته المقربين، ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق، كلفهم ما يستحقونه به. (فيقال لهم: لا نسلم أن التفضل بالثواب قبيح) بل لا قبح هناك أصلاً. ولو سلم قبحه، فإنما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر، لا من الله تعالى. فإنه يجوز أن يتفضل به (كما تفضل) على عباده (بما لا يحصى من النعم في الدنيا). وأنت خبير بأن المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه، لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه. (وإن سلم قبحه) من الله تعالى أيضاً، (فيمكن التعريض له) أي للثواب (بدون هذه المشاق) العظيمة. (إذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضاً) مساوياً لها. (ألا ترى أن في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة) كالصلاة والصيام، (وكذا الكلمة المتضمنة لإنجاء نبي) من ظالم يريد إهلاكه (أو تمهيد قاعدة خير، أو دفع شر عام)، إذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات. وإن كانت[1] أشق منها. (وما يروى) من (أن فضل العبادات أحمزها) أي أشقها (فذلك عند التساوي في المصالح) فلا ينافي أن يكون الأخف[2] الأسهل أكثر ثواباً إذا كان أكثر مصلحة وأعظم فائدة. وإذا أمكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق، كان التكليف بها عارياً عن الغرض، (ثم إنهم) أي ما ذكرتم من أن التكليف تعريض للثواب

= ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ (سورة السجدة، آية ١٧) ونظائره وأنت خبير بأن الاستحقاق بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الأعمال مما لا نزاع فيه، وأما بمعنى كون ذلك الترتب حقاً لازماً بحيث يذم تاركه كما زعموه فممنوع ولا دليل في الكتاب عليه.

(١) في (ب) وإن كان غيرها بدلاً من (وإن كانت).

(٢) سقط من (ب) لفظ (الأسهل).

(معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب) إذ لولا التكليف[1]، لم يستحقا عقاباً. (ومن أين لكم أن ذلك) التعريض للثواب (أكثر من هذا) أي التعريض للعذاب، بل نقول: إن الثاني أكثر من الأول، لأن الغلبة للكفرة والفسقة. وإذا لم تكن المنفعة أكثر من المضرة، لم تصلح تلك المنفعة لأن تكون غرضاً للحكيم العالم بأحوال الأشياء كلها، الآتي بالأفعال على وجهها. فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف.

(١) في (ب) التكاليف بدلاً من (التكليف).

المرصد السابع

في أسماء الله تعالى

وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن:

الاسم[١] غير التسمية. لأنها تخصيص الاسم، ووضعه للشيء. ولا شك أنه مغاير له، والتسمية فعل الواضع. وأنه منقضٍ. وليس الاسم كذلك. وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره؟ ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظة «ف ر س» أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص، أو غيره؟ بل في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي هي أم باعتبار أمر صادق عليه، عارض له ينبئ عنه؟ فلذلك قال الشيخ: قد يكون الاسم عين المسمى نحو: الله. فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه. وقد يكون غيره، نحو: الخالق، والرازق. مما يدل على نسبته إلى غيره. ولا شك أنها غيره. وقد يكون لا هو ولا غيره، كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية. ومن مذهبه أنها لا هو ولا غيره كما مر.

---

(١) الاسم: ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة وهو ينقسم إلى اسم عين، وهو الدال على معنى يقوم بذاته كزيد وعمرو، وإلى اسم معنى، وهو ما لا يقوم بذاته سواء كان معناه وجودياً كالعلم، أو عدمياً كالجهل.

الشرح:

(**المرصد السابع**: في أسماء الله تعالى) وبه تنتهي مباحث الإلهيات. (وفيه مقاصد. المقصد الأول: الاسم غير التسمية، لأنها تخصيص الاسم، ووضعه للشيء. ولا شك أنه) أي تخصيص الاسم بشيء (مغاير له. أي للاسم كما تشهد به البديهة. (و) أيضاً (التسمية فعل الوضع[1]، وأنه منقضٍ) فيما مضى من الزمان. (وليس الاسم كذلك). وذهب بعضهم إلى أن التسمية هي عين الأقوال الدالة التي هي الأسماء كما سيرد عليك. ولم يلتفت إليه المصنف. (وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره؟ ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظة «ف ر س» أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره؟) فإن هذا مما لا يشتبه على أحد (بل) النزاع (في مدلول الاسم هو الذات من حيث هي هي أم) هو الذات (باعتبار أمر صادق عليه، عارض له، ينبئ عنه؟. فلذلك قال الشيخ) أبو الحسن الأشعري: (قد يكون الاسم) أي مدلوله (عين المسمى) أي ذاته من حيث هي (نحو: الله. فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه. وقد يكون غيره، نحو: الخالق، والرازق. مما يدل على نسبته إلى غيره. ولا شك أنها) أي تلك النسبة (غيره. وقد يكون لا هو ولا غيره، كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية) قائمة بذاته (ومن مذهبه أنها) أي الصفة الحقيقية القائمة بذاته (لا هو ولا غيره كما مر). فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة.

قال الآمدي: اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى. وذهب أكثر أصحابنا إلى أن التسمية هي نفس الأقوال الدالة، وإن الاسم هو نفس المدلول، ثم اختلف هؤلاء، فذهب ابن فورك[2] وغيره إلى أن كل اسم هو

---

(١) الوضع: مقولة من مقولات أرسطو، وهو كون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازرة بالقياس إلى الجهات وأجزاء المكان إن كان في مكان مثل القيام والقعود.
(راجع ابن سينا النجاة: ١٢٨).

(٢) هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني أبو بكر واعظ عالم بالأصول والكلام=

المسمى بعينه. فقولك: «الله» قولٌ دالٌ على اسم هو المسمى وكذا قولك: «عالم، وخالق» فإنه يدل على الرب الموصوف بكونه عالماً وخالقاً.

وقال بعضهم: من الاسماء ما هو عين كالموجود، والذات. ومنها ما هو غير، كالخالق. فإن المسمى ذاته، والاسم هو نفس الخالق، وخلقه غير ذاته. ومنها ما ليس عيناً ولا غيراً، كالعالم. فإن المسمى ذاته، والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها.

وذهبت المعتزلة إلى أن الاسم هو التسمية. ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من أصحابنا. وذهب الأستاذ أبو نصر بن أيوب[1] إلى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى. فيطلق على كل منهما، ويفهم المقصود بحسب القرائن. ولا يخفى عليك أن النزاع على قول أبي نصر إنما هو في لفظة «أ س م» وأنها تطلق على الألفاظ، فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور، لا بمعنى فعل الواضع، أو تطلق على مدلولاتها، فيكون عين المسمى. وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك: الأسماء والأفعال والحروف. وقوله تعالى: ﴿**سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ**﴾[2]، و ﴿**تَبَارَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ**﴾[3]، أي مسماه. وقول لبيد[4]: ثم اسم السلام عليكما. لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه ههنا.

= من فقهاء الشافعية سمع بالبصرة وبغداد وحدث بنيسابور وبنى فيها مدرسة وتوفي على مقربة منها عام ٤٠٦هـ من تصانيفه (مشكل الحديث وغريبه، والنظامي في أصول الدين ألفه لنظام الملك، والحدود في الأصول وغير ذلك).
راجع طبقات السبكي ٣: ٥٢ ـ ٥٦، والنجوم الزاهرة ٤: ٢٤٠، ووفيات الأعيان ١: ٤٨٢.

(١) لم نعثر على ترجمة له على كثرة البحث والتقصي.

(٢) سورة الأعلى، آية ١.

(٣) سورة الرحمن، آية ٧٨ وتكملة الآية: ﴿**ذي الجلال والإكرام**﴾.

(٤) هو لبيد بن ربيعة بن مالك أبو عقيل العامري، أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية من أهل عالية نجد أدرك الإسلام ووفد على النبي ﷺ ومن المؤلفة قلوبهم وترك الشعر فلم يقل في الإسلام إلا بيتاً واحداً قيل هو:
ما عاتب المرء الكريم كنفسه والمرء يصلحه الجليس الصالح
وسكن الكوفة وعاش عمراً طويلاً وهو أحد أصحاب المعلقات توفي عام ٤١هـ.
راجع خزانة الأدب ١: ٣٣٧ ـ ٣٣٩ والشعر والشعراء ٢٣١ ـ ٢٤٣، والآمدي ١٧٤، والنقائض ٢٠١.

وقال الإمام الرازي: المشهور عن أصحابنا أن الاسم هو اسم المسمى. وعن المعتزلة أنه التسمية. وعن الغزالي أنه مغاير لهما، لأن النسبة وطرفيها متغايرة قطعاً. والناس قد طولوا في هذه المسألة. وهو عندي فضول، لأن الاسم هو اللفظ المخصوص، والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه، فنقول: الاسم قد يكون غير المسمى. فإن لفظة «الجدار» مغايرة لحقيقة الجدار. وقد يكون عينه. فإن لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان. ومن جملة الألفاظ لفظ الاسم، فيكون لفظ الاسم اسماً لنفسه، فاتحد ههنا الاسم والمسمى. قال: فهذا ما عندي في هذه المسألة.

المقصد الثاني: في أقسام الاسم

المتن:

اعلم أن الاسم إما أن يؤخذ من الذات، أو من جزئها، أو من وصفها الخارجي، أو من الفعل، ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى. أما المأخوذ من الذات، ففرع تعقلها. وقد تكلمنا فيه. وأما المأخوذ من الجزء فمحال عليه، لما بيّنا أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب. وأما المأخوذ من الوصف الخارجي فجائز. ثم هذا الوصف قد يكون حقيقياً. وقد يكون إضافياً، وقد يكون سلبياً[1]. وأما المأخوذ من الفعل فجائز. فهذه أقسامه البسيطة. وقد تتركب ثنائياً وأكثر، وستعلم أمثلتها فيما يتبعه من المقصد.

الشرح:

(**المقصد الثاني**: في أقسام الاسم. إعلم أن الاسم) الذي يطلق على

---

(١) السلب: مقابل الإيجاب، والمراد به مطلقاً رفع النسبة الوجودية بين شيئين. وقد يراد بالإيجاب والسلب الثبوت واللاثبوت. فثبوت شيء إيجاب، وانتفاؤه عنه سلب، وقد يعبر عنهما بوقوع النسبة أو لا وقوعها. والسلب في القضية الحملية هو الحكم بلا وجود محمول لموضوع فالقضية الموجبة ما اشتملت على الإيجاب، والقضية السالبة، ما اشتملت على السلب، وسلب العموم نفي الشيء عن جملة الأفراد، لا عن كل فرد، وعموم السلب بالعكس.
راجع كليات أبي البقاء والنجاة لابن سينا ص ١٨.

الشيء (إما أن يؤخذ من الذات) بأن يكون المسى به ذات الشيء من حيث هو (أو من جزئها، أو من وصفها الخارجي، أو من الفعل) الصادر عنه. فهذه هي أقسام الاسم على الإطلاق. (ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى. أما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها. وقد تكلمنا فيه). فمن ذهب إلى جواز تعقل ذاته، جوز أن يكون له اسم بإزاء حقيقته المخصوصة. ومن ذهب إلى امتناع تعقلها، لم يجوز له اسماً مأخوذاً من ذاته، لأن وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة إلى تفهيمه. فإذا لم يمكن أن يعقل ويفهم، فلا يتصور بإزائه. وفيه بحث. لأن الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه، إذ يجوز أن يعقل ذات ما بوجه من وجوهه، ويوضع الاسم لخصوصيته، ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها، ويكون ذلك الوجه مصححاً للوضع، وخارجاً عن مفهوم الاسم على ما مر من أن لفظ «الله» اسم علم له، موضوع لذاته، من غير اعتبار معنى فيه.

(وأما المأخوذ من الجزء) كالجسم للإنسان مثلاً (فمحال عليه) تعالى (لما بيّنا) من (أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب) فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه. (وأما المأخوذ من الوصف الخارجي) الداخل في مفهوم الاسم (فجائز) في حقه تعالى (ثم هذا الوصف قد يكون حقيقياً) كالعليم. (وقد يكون إضافياً) كالماجد بمعنى المعالي، (وقد يكون سلبياً) كالقدوس[1]. (وأما المأخوذ من الفعل فجائز) في حقه تعالى أيضاً. (فهذه الأقسام المذكورة للاسم هي: (أقسامه البسيطة، وقد تتركب ثنائياً وأكثر. وستعلم أمثلتها فيما يتبعه من المقصد).

---

(١) ومعناه الطاهر المنزه، الجامع لأوصاف الكمال الممدوح بالفضائل والمحاسن فقال الله على لسان ملائكته ﴿**ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك**﴾ سورة البقرة، آية ٣٠) أي نطهر أنفسنا بذكرك. قال تعالى: ﴿**هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس**﴾ سورة الحشر، آية ٢٣. وقال تعالى: ﴿**يسبح لله ما في السموات وما في الأرض الملك القدوس العزيز الحكيم**﴾ سورة الجمعة، آية ١.

المقصد الثالث

المتن:

تسميته تعالى بالأسماء توقيفية. أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه. وذلك للاحتياط احترازاً عما يوهم باطلاً لعظم الخطر في ذلك. والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً فلنحصها إحصاء:

الله: اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره. فقيل: علم جامد. وقيل: مشتق وأصله الإله. حذفت الهمزة لثقلها، وأدغم اللام. وهو من إله إذا تعبد. وقيل: من الوله، وهو الحيرة. ومرجعهما صفة إضافية. وقيل: هو القادر على الخلق. وقيل: من لا يصح التكليف إلا منه. فمرجعه صفة سلبية[1].

الرحمن. الرحيم: أي مريد الإنعام على الخلق. فمرجعهما صفة الإرادة[2].

الملك: أي يعز ويذل. ولا يذل. فمرجعه صفة فعلية وسلبية. وقيل: التام القدرة. فصفة القدرة[3].

القدوس: المبرأ عن المعايب. وقيل: الذي لا يدركه الأوهام والأبصار. فصفة سلبية.

السلام: ذو السلامة عن النقائص. فصفة سلبية. وقيل: منه وبه السلامة.

---

(١) الصفة: هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات أو الحالة التي يكون عليها الشيء كالسواد والبياض، والعلم والجهل. والصفة عند الفلاسفة هي الخاصة التي تحدد طبيعة الشيء. قال ابن سينا: إن الشيء الواحد قد تكون له أوصاف كثيرة كلها ذاتية لكنه إنما هو ما هو لا بواحد منها بل بجملتها (راجع النجاة ص ١١).

(٢) قال الله تعالى: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ سورة طه، آية ٥. وقال رسول الله ﷺ: «قال الله تعالى: «أنا الرحمن أنا خلقت الرحم وشققت لها اسماً من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته ومن بتها بتته».

(٣) قال تعالى: ﴿**فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم**﴾ سورة المؤمنون، آية ١١٦.

ففعلية. وقيل: يسلم على خلقه. قال تعالى: ﴿سَلَامٌ قَوْلاً مِّنْ رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾[(١)]. فصفة كلامية.

المؤمن: المصدق لنفسه ورسله. إما بالقول فصفة كلامية، أو بخلق المعجز ففعلية. وقيل: المؤمن لعباده من الفزع الأكبر، إما بفعله الأمن، أو بأخباره[(٢)].

المهيمن: الشاهد. وفسر بالعلم وبالتصديق بالقول. وقيل: الأمين: أي الصادق في قوله.

العزيز: قيل: لا أب له، ولا أم. وقيل: لا يحط عن منزلته. وقيل: لا مثل له. وقيل: يعذب من أراد. وقيل: عليه ثواب العاملين. وقيل: القادر، والعزة: القدرة. ومنه المثل «من عزيز»[(٣)].

الجبار: قيل: من الجبر، بمعنى الإصلاح. ومنه جبر العظم. وقيل: بمعنى الإكراه. أي يجبر خلقه على ما يريده. وقيل: منيع لا ينال. ومنه نخلة جبارة. وقيل: لا يبالي بما كان وبما لم يكن. وقيل: العظيم. أي: انتفت عنه صفات النقص. وقيل: وحصل له جميع الكمال[(٤)].

المتكبر: قيل في معناه ما قيل في العظيم.

الخالق: البارئ: معناهما واحد. المختص باختراع الأشياء.

المصور: المختص بإحداث الصور والتراكيب.

الغفار: المريد لإزالة العقوبة عن مستحقها[(٥)].

---

(١) سورة يس، آية ٥٨.

(٢) قال تعالى: **﴿هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن﴾** سورة الحشر، آية ٢٣.

(٣) قال تعالى: **﴿يا موسى إنه أنا الله العزيز الحكيم﴾** سورة النمل، آية ٩.

(٤) قال تعالى: **﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾** سورة فصلت، آية ١١.

(٥) قال تعالى: **﴿وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً ثم اهتدى﴾** سورة طه، آية ٨٢.

القهار: غالب لا يغلب.

الوهاب: كثير العطاء.

الرزاق: يرزق من يشاء.

الفتاح: ميسر العسير. وقيل: خالق الفتح. أي النصر. وقيل: الحاكم. وهو إما بالإخبار أو بالقضاء. ومنه قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ**﴾[1]، أي: احكم. وقيل: الحاكم المانع. ومنه حكمة اللجام.

العليم: العالم بجميع المعلومات.

القابض: المختص بالسلب[2].

الباسط: المختص بالتوسعة[3].

الخافض: من الخفض. وهو الحط والوضع.

الرافع: المعطي للمنازل.

المعز: معطي العزة.

المذل: الموجب لحط المنزلة.

السميع. البصير: ظاهر.

الحكم: الحاكم: وقيل: هو الصحيح علمه، وقوله، وفعله.

العدل: لا يقبح منه ما يفعل.

اللطيف: خالق اللطف. وقيل: العالم بالخفيات[4].

---

(١) سورة الأعراف، آية ٨٩.

(٢) قال تعالى: ﴿**والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون**﴾ سورة البقرة، آية ٢٤٥.

(٣) قال تعالى: ﴿**الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له إن الله بكل شيء عليم**﴾ سورة العنكبوت، آية ٦٢.

(٤) قال تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير**﴾ سورة الأنعام، آية ١٠٣.

الخبير: العليم. وقيل المخبر.

الحليم: لا يعجل العقاب.

العظيم: قد مر.

الغفور: كالغفار.

الشكور: المجازي على الشكر. وقيل: يثيب على القليل الكثير. وقيل: المثني على من أطاعه[١].

العلي. الكبير: كالمتكبر.

الحفيظ: العليم. وقيل: لا يشغله شيء عن شيء. وقيل: يبقي صور الأشياء.

المقيت: خالق الأقوات. وقيل: المقدر. وقيل: الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر.

الحسيب: الكافي، يخلق ما يكفي العباد. وقيل: المحاسب بإخباره المكلفين بما فعلوا.

الجليل: كالمتكبر.

الكريم: ذو الجود. وقيل: المقتدر على الجود. وقيل: العلي الرتبة. ومنه كرائم المواشي. وقيل: يغفر الذنوب[٢].

الرقيب: كالحفيظ.

المجيب: يجيب الأدعية.

---

(١) قال تعالى: ﴿**وقالوا الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور**﴾ سورة فاطر، آية ٣٤.

(٢) قال تعالى: ﴿**فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم**﴾ سورة المؤمنون، آية ١١٦.

الواسع. **الحكيم**. **الودود:** المودود كالحلوب والركوب. وقيل: الواد. أي يود ثناءه على المطيع، وثوابه له.

المجيد: الجميل أفعاله. وقيل: الكثير أفضاله. وقيل: لا يشارك فيما له من أوصاف المدح.

الباعث: المعيد للخلائق.

الشهيد: العالم بالغائب والحاضر(١).

الحق: **العدل**. وقيل: الواجب لذاته. وقيل: المحق، أي: الصادق. وقيل: مظهر الحق.

الوكيل: المتكفل بأمور الخلق. وقيل: الموكول إليه ذلك.

القوي: القادر على كل أمر.

المتين: هي النهاية في القدرة.

الولي: الحافظ للولاية(٢).

الحميد: المحمود.

المحصي: العالم. وقيل: المنبئ عن عدد كل معدود. وقيل: القادر. ومنه: ﴿**عَلِمَ أَنْ لَّنْ تُحْصُوْهُ**﴾(٣) أي: لن تطيقوه.

المبدئ: المتفضل بابتداء النعم.

المعيد: يعيد الخلق.

المحيي: خالق الحياة.

---

(١) قال تعالى: ﴿**يوم يبعثهم الله جميعاً فينبئهم بما عملوا أحصاه الله ونسوه والله على كل شيء شهيد**﴾ سورة المجادلة، آية ٦.

(٢) قال تعالى: ﴿**الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور**﴾ سورة البقرة، آية ٢٥٧.

(٣) سورة المزمل، آية ٢٠.

المميت: خالق الموت.

الحي: ظاهر.

القيوم: الباقي الدائم. وقيل: المدبر[١].

الواجد: الغني. وقيل: العالم.

الماجد: العالي. وقيل من له من الولاية والتولية.

الأحد: قد مر تفسيره.

الصمد: السيد. وقيل: الحليم. وقيل: العالي الدرجة. وقيل: المدعو المسؤول. وقيل: الصمد ما لا جوف له[٢].

القادر: المقتدر: ظاهر.

المقدم. المؤخر: يقدم من يشاء، ويؤخر من يشاء.

الأول. الآخر: لم يزل ولا يزال.

الظاهر: المعلوم بالأدلة القاطعة. وقيل: الغالب.

الباطن: المحتجب عن الحواس. وقيل: العالم بالخفيات.

الوالي: المالك.

المتعالي: كالعلي.

البر: فاعل البر.

التواب: يرجع لفضله على عباده إذا تابوا إليه[٣].

المنتقم: المعاقب لمن عصاه.

---

(١) قال تعالى: ﴿**الله لا إله إلا هو الحي القيوم**﴾ سورة البقرة، آية ٢٥٥.

(٢) قال تعالى: ﴿**قل هو الله أحد الله الصمد**﴾ سورة الإخلاص، الآيتان ١، ٢.

(٣) قال تعالى: ﴿**وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم**﴾سورة التوبة، آية ١١٨.

العفو: الماحي.

الرؤوف: المريد للتخفيف.

مالك الملك: يتصرف فيه.

ذو الجلال والإكرام: كالجليل.

المقسط: العادل.

الجامع: أي للخصوم يوم القضاء.

الغني: لا يفتقر إلى شيء.

المغني: المحسن لأحوال الخلق.

المانع: لما يشاء من المنافع.

الضار. النافع: منه الضرر والنفع.

النور. الهادي: يخلق الهدى(١).

البديع: أي المبدع.

الباقي: لا آخر له.

الوارث: الباقي بعد فناء الخلق.

الرشيد: **العدل**. وقيل: المرشد.

الصبور: **الحليم**. وقد مر.

فهذه هي الأسماء الحسنى نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير، ويغفر لنا، ويرحمنا، إنه هو الغفور الرحيم.

الشرح:

(**المقصد الثالث**: تسميته تعالى بالأسماء توقيفية. أي يتوقف إطلاقها

---

(١) قال تعالى: ﴿**الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري**﴾ سورة النور، آية ٣٥.

على الإذن فيه). وليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات، إنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال. فذهبت المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دلَّ العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية، أو سلبية، جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي، أو لم يرد. وكذا الحال في الأفعال.

وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا: كل لفظ دلَّ على معنى ثابت لله تعالى، جاز إطلاقه عليه بلا توقيف، إذ لم يكن إطلاقه موهماً لما لا يليق بكبريائه. فمن ثمة لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف، لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة، ولا لفظ الفقيه، لأن الفقه فهم غرض التكلم من كلامه. وذلك مشعر بسابقة الجهل، ولا لفظ العاقل، لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي، مأخوذ من العقال. وإنما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي إلى ما لا ينبغي، ولا لفظ الفطن، لأن الفطانة سرعة إدراك ما يراد تعريضه على السامع، فتكون مسبوقة بالجهل، ولا لفظ الطبيب، لأن الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب، إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع إيهام بما لا يصح في حقه تعالى. وقد يقال: لا بد من نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم، حتى يصح الإطلاق بلا توقيف. وذهب الشيخ ومتابعوه إلى أنه لا بد من التوقيف. وهو المختار، (وذلك للاحتياط احترازاً عما يوهم باطلاً، لعظم الخطر في ذلك) فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا، بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشرع. (والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً). فقد ورد في الصحيحين: أن لله تسعة وتسعين اسماً، مائة إلا واحداً، من أحصاها دخل الجنة[1] ليس فيهما تعيين تلك الأسماء. لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب. وإنما قال في المشهور، إذ قد ورد التوقيف بغيرها. أما في القرآن: فكالمولى، والنصير،

---

(١) الحديث أخرجه الإمام البخاري في كتاب التوحيد ١٢ وكتاب الشروط ١٨ وأخرجه الإمام الترمذي في كتاب الدعوات ٣٥٠٦ بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ٢٥٨، ٢٧٦، ٣١٤، ٤٢٧ (حلبي).

والغالب، والقاهر، والقريب، والرب، والناصر، والأعلى، والأكرم، وأحسن الخالقين، وأرحم الراحمين، وذي الطول، وذي القوة، وذي المعراج... إلى غير ذلك. وأما في الحديث: فكالحنَّان، والمنَّان. وقد ورد في رواية ابن ماجة أسماء ليست في الرواية المشهورة: كالتام، والقديم، والوتر، والشديد، والكافي، وغيرها[1].

وإحصاؤها إما حفظها، لأنه إنما يحصل بتكرار مجموعنا وتعدادها مراراً. وإما ضبطها حصراً، وتعداداً، وعلماً، وإيماناً، وقياماً بحقوقها. وبالجملة (فلنحصها إحصاءً) طمعاً في دخول الجنة فنقول:

(الله): وهو (اسم خاص بذاته، لا يوصف به غيره) أي: لا يطلق على غيره أصلاً. (فقيل): هو (علم جامد) لا اشتقاق له. وهو أحد قولي الخليل[2]، وسيبويه. والمروي عن أبي حنيفة، والشافعي، وأبي سليمان الخطابي، والغزالي رحمهم الله تعالى، (وقيل: مشتق، وأصله الإله. حذفت الهمزة لثقلها، وأدغم اللام. وهو من أَله) بفتح اللام. أي عبد. وهو المراد بقوله: (إذا تعبد. وقيل): الإله مأخوذ (من الوله. وهو الحيرة. ومرجعهما صفة إضافية) هي كونه معبوداً للخلائق، ومختاراً للعقول. (وقيل): معنى الإله (هو القادر على الخلق) فيرجع إلى صفة القدرة. وقيل: هو الذي لا يكون إلا ما يريد. (وقيل: من لا يصح التكليف إلا منه. فمرجعه) على هذين الوجهين

---

(١) رواه ابن ماجة في كتاب الدعاء ١٠ باب أسماء الله عز وجل: ٣٨٦١ ثنا أبو المنذر زهير بن محمد التميمي، حدثنا موسى بن عقبة، حدثني عبد الرحمن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال وذكره. في الزوائد: لم يخرج أحد من الأئمة الستة عدد أسماء الله الحسنى من هذا الوجه ولا من غيره، غير ابن ماجة والترمذي مع تقديم وتأخير وطريق الترمذي أصح شيء في الباب. قال: وإسناد طريق ابن ماجة ضعيف لضعف عبد الملك بن محمد.

(٢) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليحمدي أبو عبد الرحمن من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض أخذه من الموسيقى، وكان عارفاً بها وهو أستاذ سيبويه ولد عام ١٠٠هـ في البصرة، ومات بها عام ١٧٠هـ وعاش فقيراً صابراً له كتاب العين في اللغة، ومعاني الحروف والنقط والشكل وغير ذلك كثير.

(صفة سلبية) فعلية. والصحيح أن لفظة الله على تقدير كونها في الأصل صفة، فقد انقلبت علماً مشعراً بصفات الكمال للاشتهار.

(الرحمن. الرحيم): هما بمنزلة الندمان والنديم (أي مريد الإنعام على الخلق. فمرجعهما صفة الإرادة). وقيل: معطي جلائل النعم ودقائقها. فالمرجع حينئذ صفة فعلية.

(الملك): أي (يعز) من يشاء (ويذل) من يشاء[1]. (ولا يذل) أي يمتنع إذلاله. (فمرجعه صفة فعلية وسلبية. وقيل): معناه (التام القدرة. فصفة القدرة) مرجعه.

(القدوس): أي (المبرأ عن المعايب. وقيل) هو (الذي لا يدركه الأوهام والأبصار، فصفة سلبية) على الوجهين.

(السلام): أي (ذو السلامة عن النقائص) مطلقاً في ذاته وصفاته وأفعاله (فصفة سلبية. وقيل) معناه (منه وبه السلامة) أي هو المعطي للسلامة في المبدأ والمعاد (ففعلية. وقيل: يسلم على خلقه. قال تعالى: ﴿**سَلَامٌ قَوْلاً مِنْ رَّبٍّ رَّحِيْمٍ**﴾[2]. فصفة كلامية).

(المؤمن): هو (المصدق لنفسه) فيما أخبر به، كالوحدانية مثلاً في قوله: ﴿**شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ**﴾[3] (ورسوله) فيما أخبروا به في تبليغهم عنه (إما بالقول) نحو قوله تعالى: ﴿**مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللهِ**﴾[4] فصفة كلامية، أو بخلق المعجز) الدال على صدق الرسل، وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية (ففعلية. وقيل): معناه (المؤمن لعباده) المؤمنين (من

---

(١) يقول الرسول ﷺ: «يقبض الله عز وجل الأرض يوم القيامة ويطوي السموات بيمينه ثم يقول: أنا الملك فأين ملوك الأرض». رواه الإمام البخاري ومسلم، وابن ماجة عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) سورة يس، آية ٥٨.

(٣) سورة آل عمران، آية ١٨.

(٤) سورة الفتح، آية ٢٩.

الفزع الأكبر إما بفعله) وإيجاده (الأمن) والطمأنينة فيهم، فيرجع إلى صفة فعليه. (أو إخباره) إياهم بالأمن من ذلك، فيكون صفة كلامية.

(المهيمن): أي (الشاهد. وفسر) كونه شاهداً تارة (بالعلم) فيرجع إلى صفة العلم، (و) أخرى (بالتصديق بالقول) فيرجع إلى صفة كلامية. (وقيل): معنى المهيمن (الأمين. أي الصادق في قوله) فيكون صفة كلامية. وقيل: هو بمعنى الحفيظ. وسيأتي معناه.

(العزيز: قيل) معناه: (لا أب له ولا أم. وقيل: لا يحط عن منزلته) ويقرب من هذا تفسيره بالذي لا يرام، أو الذي لا يخالف، أو الذي لا يخوف بالتهديد. (وقيل: لا مثل له) وهو بهذا المعنى، وبالمعنى الأول مشتق عن عز الشيء. يعز بالكسر في المستقبل، إذا لم يكن له نظير. ومنه عز الطعام في البلد إذا تعذر. وحاصل الكل يرجع إلى صفة سلبية. (وقيل: يعذب من أراد. وقيل: عليه ثواب العاملين) فيرجع إلى صفة فعلية هي التعذيب أو الإثابة. (وقيل: القادر. والعزة والقدرة) والغلبة (ومنه المثل من عزيز) أي من قدر وغلب سلب[(١)].

(الجبار: قيل: من الجبر بمعنى الإصلاح) أي المصلح لأمور الخلائق، فإنه جابر كل كسير. (ومنه جبر العظم) أي أصلحه. (وقيل) من الجبر (بمعنى الإكراه). يقال: جبره السلطان على كذا. وأجبره إذا أكرهه (أي يجبر خلقه) ويحملهم (على ما يريده) فمرجعه على المعنيين صفة فعليه. (وقيل) معناه (منيع لا ينال فإن سبحانه وتعالى متعال عن أن تناله يد الأفكار، أو يحيط به إدراك الأبصار. (ومنه نخلة جبارة) إذا طالت وقصرت الأيدي عن أن تنال أعلاها. فمرجعه إلى صفة إضافية مع سلبية. (وقيل: لا يبالي بما كان وبما لم يكن) وقد يعبر عن هذا المعنى بأنه إذ لا يتمنى ما لا يكون، ولا يلتهف على ما لم يكن. فمرجعه إلى الصفات السلبية. (وقيل): هو (العظيم) هكذا

---

(١) وردت في القرآن المجيد آيات بينات وصف الله بها نفسه بأنه هو العزيز سورة النمل، آية ٩، والشعراء، آية ٩، وسورة ص، آية ٦٦، وسورة الشعراء، آية ٢١٧، وسورة المنافقون، آية ٨، وسورة النساء، آية ١٣٩.

نقل عن ابن عباس، ثم فسر المصنف العظيم بقوله: (أي انتفت عنه صفات النقص) فمرجعه صفة سلبية. (وقيل): أي انتفى عنه تلك الصفات (وحصل له جميع) صفات (الكمال) فيرجع إلى الصفات السلبية والثبوتية معاً.

(المتكبر: قيل في معناه ما قيل في) معنى (العظيم) وقال الغزالي رحمه الله: المتكبر المطلق هو الذي الكل يرى حقيراً بالإضافة إلى ذاته. فإن كانت هذه الرؤية صادقة، كان التكبر حقاً، وصاحبه محقاً. ولا يتصور ذلك على الإطلاق إلا الله. وإن كانت كاذبة، كان التكبر باطلاً والمتكبر مبطلاً[١].

(الخالق. البارئ: معناهما واحد) أي المختص باختراع الأشياء[٢].

(المصور: المختص بإحداث الصور) المختلفة، (والتراكيب) المتفاوتة. فهذه الأسماء الثلاثة من صفات الفعل. قال الغزالي رحمه الله: قد يظن أن هذه الثلاثة مترادفة، وأنها راجعة إلى الخلق والاختراع. والأولى أن يقال: ما يخرج من العدم إلى الوجود يحتاج أولاً إلى التقدير، وثانياً إلى الإيجاد على وفق ذلك التقدير، وثالثاً التصوير والتزيين، كالبناء بقدرة المهندس، ثم يبنيه الباني، ثم يزينه النقاش. فالله سبحانه خالق من حيث أنه مقدر، وبارئ من حيث أنه موجد، ومصور من حيث أنه يرتب صور المخترعات أحسن ترتيب، ويزينها أكمل تزيين.

(الغفار): أي (المريد لإزالة العقوبة عن مستحقها) **فهو راجع إلى صفة** الإرادة. واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر.

(القهار: غالب لا يغلب) **فهو صفة فعلية سلبية**[٣].

---

(١) قال النبي ﷺ. فيما رواه عن ربه عز وجل قال الله تعالى: «الكبرياء ردائي والعظمة إزاري فمن نازعني واحداً منها قذفته في النار» رواه الإمام أحمد، وأبو داوود وابن ماجة، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) قال النبي ﷺ: «خلق الله الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم». رواه الإمام أحمد ومسلم عن عائشة رضي الله عنها.

(٣) قال تعالى: ﴿**يا صاحبي السجن أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار**﴾ سورة يوسف، آية ٣٩.

(**الوهاب:** كثير العطاء) بلا عوض. فيكون صفة فعلية[١].

(**الرزاق:** يرزق من يشاء) من الحيوان ما ينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس. فهو من صفات الفعل.

(**الفتاح:** ميسر العسير. وقيل: خالق الفتح، أي النصر) وهو على التقديرين راجع إلى الصفات الفعلية. (وقيل: الحاكم. وهو) أي الحكم (إما بالإخبار) والقول، فيكون صفة كلامية (أو بالقضاء) والقدر، فيرجع إلى صفة القدرة والإرادة. والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة. وهي الحكم. (ومنه قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ**﴾[٢]، أي أحكم. وقيل: الحاكم) معناه (المانع. ومنه حكمه اللجام) وهي الحديدة المانعة من جماح الدابة. فهو صفة فعلية.

(**العليم:** العالم بجميع المعلومات) فهو صفة حقيقية.

(**القابض:** المختص بالسلب).

(**الباسط:** المختص بالتوسعة) في العطية[٣].

(**الخافض**): دافع البلية (من الخفض. وهو الحط والوضع).

(**الرافع:** المعطي للمنازل).

(**المعز:** معطي العزة) وفي أكثر نسخ الكتاب: معطي القوة. وكلاهما ظاهر.

(**المذل:** الموجب لحط المنزلة). فهذه كلها صفة فعلية.

---

(١) قال تعالى: ﴿**ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب**﴾ سورة آل عمران، آية ٨.

(٢) سورة الأعراف، آية ٨٩.

(٣) وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم لاسم الله الباسط جل جلاله: من ذلك الآية رقم: ٦٤ من سورة المائدة، والآية رقم: ٤٨ من سورة الروم، والآية رقم: ٦٣ من سورة العنكبوت والآية رقم: ٣٧ من سورة الشورى.

(**السميع: البصير: ظاهر**) معناهما مما سبق.

(**الحكم**: الحاكم) وقد عرفت معناه ومرجعه، (وقيل: الحكم (هو الصحيح علمه وقوله وفعله) فيرجع إلى هذه الصفات.

(**العدل**: لا يقبح منه ما يفعل) فهو صفة سلبية.

(**اللطيف**: خالق اللطف) يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون. (وقيل: العالم بالخفيات) فعلى الأول يرجع إلى الفعل، وعلى الثاني إلى العلم[1].

(**الخبير**) معناه (العليم) فصفة علمية. (وقيل: المخبر) فصفة كلامية.

(**الحليم**: لا يعجل العقاب) للعصاة قبل وقته المقدر. فيرجع إلى السلب.

(**العظيم**: قد مر) معناه في تفسير الجبار.

(**الغفور**: كالغفار) بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم.

(**الشكور**: المجازي على الشكر) فإن جزاء الشيء يسمى باسمه. (وقيل): معناه أنه (يثيب على القليل) من الطاعة (الكثير) من النعمة. وعلى التقديرين هو صفة فعلية. (وقيل): معناه (المثني على من أطاعه)، فيكون صفة كلامية[2].

(**العلي**. الكبير): هما (كالمتكبر في المعنى).

(**الحفيظ**): معناه (العليم) من الحفظ الذي هو ضد السهو النسيان.

---

(١) ورد اسم اللطيف جل جلاله مرتين في القرآن الكريم مقترناً مع اسمه الخبير. سورة الأنعام، آية ١٠٣، وسورة الملك، آية ١٤.

(٢) وصف الله نفسه بأنه شكور حليم، وغفور شكور، وشاكر عليم. تنبيهاً لعباده بأنه يراهم على المعصية ولا يعجل لهم العقوبة فإن هم تابوا غفر لهم وشكر.

ومرجعه العلم. (وقيل: من لا يشغله شيء عن شيء) فمرجعه صفة سلبية. (وقيل: يبقي صور الأشياء) فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع.

(**المقيت**: خالق الأقوات. وقيل المقدر) فيرجع على التقديرين إلى الفعل. (وقيل) معناه (الشهيد، هو العالم بالغائب والحاضر) كما سيأتي في تفسيره فيرجع إلى العلم. وقيل: المقتدر، فيرجع إلى القدرة.

(**الحسيب**: الكافي. يخلق ما يكفي العباد) في مصالحهم ومهماتهم، فهو صفة فعلية من قولهم: أكرمني فلان، وأحسبني. أي: أعطاني حتى قلت حسبي. (وقيل: المحاسب بإخباره المكلفين بما فعلوا) من خير وشر، فيرجع إلى صفة كلامية[1].

(**الجليل**: كالمتكبر). وقيل: هو المتصف بصفة الجلال والجمال[2].

(**الكريم**: ذو الجود. وقيل: المقتدر على الجود)، ومرجعهما الفعل والقدرة. (وقيل): معناه (العلي الرتبة. ومنه كرائم المواشي) لنفائسها، فيرجع إلى صفة إضافية. (وقيل: يغفر الذنوب).

(**الرقيب**: كالحفيظ). وقال الغزالي: هو أخص من الحفيظ. لأن الرقيب هو الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه أصلاً، ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوماً لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما أقدم عليه. فكأنه يرجع إلى العلم والحفظ، ولكن باعتبار اللزوم، وبالإضافة إلى ممنوع عنه، محروس عن التناول[3].

---

(١) وردت آيات كثيرة دالة على أن الله سيحاسب عباده يوم الحساب من ذلك الآية رقم: ٢٨٤ سورة البقرة، والآية رقم: ٣٦ سورة القيامة، والآية رقم: ٥ سورة البلد. وسورة آل عمران، الآية رقم: ١٧٣.

(٢) هو المستحق للأمر والنهي وهو المتجلي على خلقه من غير أن يراه أحد في الدنيا بأعينهم.

(٣) قال رسول الله ﷺ: «إذا أوى أحدكم إلى فراشه فلينفضه بداخلة إزاره فإنه لا يدري ما خلفه عليه ثم ليضطجع على شقه الأيمن ثم ليقل باسمك ربي وضعت جنبي وبك أرفعه إن أمسكت نفسي فارحمها، وإن أرسلتها فاحفظها مما تحفظ به عبادك الصالحين».

(**المجيب**: يجيب الأدعية).

(**الواسع**): هو الذي وسع جوده جميع الكائنات، وعلمه جميع المعلومات، وقدرته جميع المقدورات، فلا يشغله شأن عن شأن.

(**الحكيم**) العليم، ذو الحكمة. وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه، والإتيان بالأفعال على ما ينبغي. وقيل: الحكيم بمعنى المحكم من الإحكام، وهو إتقان التدبير، وإحسان التقدير[1].

(**الودود**: المودود) من الود. وهو المحبة (كالحلوب والركوب) بمعنى المحلوب والمركوب. (وقيل): معناه (الواد) كالصبور بمعنى الصابر (أي يود ثناءه على المطيع، وثوابه له).

(**المجيد**: الجميل أفعاله. وقيل: الكثير أفضاله. وقيل: لا يشارك فيما له من أوصاف المدح).

(**الباعث**: المعيد للخلائق) يوم القيامة.

(**الشهيد**: العالم بالغائب والحاضر).

(**الحق**): معناه (العدل. وقيل الواجب لذاته) أي لا يفتقر في وجوده إلى غيره. (وقيل): معناه (المحق. أي الصادق) في القول. (وقيل: مظهر الحق).

---

(١) وصف الله نفسه بأنه عزيز حكيم، وأنه واسع حكيم، وأنه حكيم عليم، وأنه حكيم خبير، وأنه تواب حكيم حميد، وأنه علي حكيم، وقد ورد اسم الحكيم جل جلاله في القرآن الكريم ثمان وثلاثين مرة في البقرة مرتين، وآل عمران أربع مرات وفي المائدة مرة، وفي الأنعام مرتين، وفي يوسف مرتين، وفي ابراهيم مرة، وفي النحل مرة، وفي النمل مرة، وفي العنكبوت مرتين، وفي الروم مرة، وفي لقمان مرة، وفي سبأ مرتين، وفي فاطر مرة، وفي الزمر مرة، وفي غافر مرة، وفي الشورى مرة، وفي الزخرف مرة، وفي الجاثية مرتين، وفي الذاريات مرة، وفي الحديد مرة، وفي الحشر مرتين، وفي الممتحنة مرة، وفي الصف مرة، وفي الجمعة مرتين، وفي التغابن مرة، وفي التحريم مرة، وفي الحاقة مرة.

(**الوكيل**: المتكفل بأمور الخلق) وحاجاتهم. (وقيل: الموكول إليه ذلك) فإن عباده وكلوا إليه مصالحهم اعتماداً على إحسانه.

(**القوي**: القادر على كل أمر).

(**المتين**): قال الآمدي: معناه نفي النهاية في القدرة. يعني أن قدرته لا تتناهى. وفي عبارة الكتاب (هي النهاية في القدرة). ولا يبعد أن يكون تصحيفاً. والأظهر أن يراد أن المتانة هي بلوغ القدرة إلى النهاية والغاية. وذلك إذا كانت غير متناهية.

(**الولي**: الحافظ للولاية) أي النصر. فمعناه الناصر. وقيل: هو بمعنى المتولي للأمر، والقائم به[1].

(**الحميد**: المحمود) فهو صفة إضافية.

(**المحصي**: العالم. وقيل: المنبئ عن عدد كل معدود) فيرجع إلى صفة الكلام. (وقيل: القادر. ومنه: ﴿**عَلِمَ أَنْ لَّنْ تُحْصُوْهُ**﴾[2]. أي: لن تطيقوه).

(**المبدئ**: المتفضل بابتداء النعم).

(**المعيد**: يعيد الخلق) بعد هلاكه.

(**المحيي**: خالق الحياة).

(**المميت**: خالق الموت).

(**الحي**: ظاهر) مما مر.

(**القيوم**: الباقي الدائم) فهو صفة نفسية. (وقيل: المدبر) للمخلوقات بأسرها. فهو صفة فعلية[3].

---

(١) راجع ما كتبه البيهقي في كتاب الأسماء والصفات عند حديثه عن الولي والولاية.

(٢) سورة المزمل، آية ٢٠.

(٣) ورد اسم القيوم في القرآن الكريم ثلاث مرات في البقرة: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ الآية ٢٥٥، وآل عمران: ﴿ألم ۝ الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ الآيتان: ٢،١ وسورة طه: ﴿وعنت الوجوه للحي القيوم﴾ الآية رقم: ١١١.

(**الواجد**: الغني) أي الذي لا يفتقر، فهو صفة سلبية. (وقيل): معناه (العالم).

(**الماجد**: العالي) المرتفع، فهو صفة إضافية. (وقيل: من له الولاية والتولية) فيكون صفة فعلية.

(**الأحد**: قد مر تفسيره) أي علم ذلك مما سبق في وحدانيته من أنه يمتنع أن يشاركه شيء في ماهيته، وصفات كماله. وقد يروى الواحد بدل الأحد. ويفرق بينهما، فيقال: هو أحدي الذات. أي لا تركيب فيه. وأوحد في الصفات، لا مشارك له فيها.

(**الصمد**): معناه (السيد) وهو المالك، فيكون صفة إضافية. (وقيل): معناه (الحليم) أي الذي لا يستفزه، ولا تقلقه أفعال العصاة، فتكون صفة سلبية. (وقيل: العالي الدرجة. وقيل: المدعو المسؤول) الذي يصمد لقضاء الحوائج. وعلى التقديرين هو صفة إضافية. (وقيل: الصمد: ما لا جوف له) أي المصمت. فداله مبدلة من التاء. وحاصله نفي التركيب، وقبول الانقسام.

(**القادر. المقتدر**) كلاهما (ظاهر) والثاني أبلغ من الأول.

(**المقدم. المؤخر**: يقدم من يشاء، ويؤخر من يشاء)[1].

(**الأول. الآخر**: لم يزل ولا يزال) أي أنه قبل كل شيء، وليس قبله شيء، وبعد كل شيء. وليس بعده شيء. فهما صفتان سلبيتان[2].

(**الظاهر**: المعلوم بالأدلة القاطعة) فهو صفة إضافية.

(وقيل: الغالب) فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان. أي قهره.

---

(١) قال الله تعالى: **﴿إلى ربك يومئذ المستقر ينبأ الإنسان يومئذ بما قدّم وأخّر﴾** سورة القيامة، الآيتان ١٢، ١٣.

(٢) قال تعالى: **﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾** سورة الحديد، آية ٣.

(**الباطن**: المحتجب عن الحواس) بحيث لا تدركه أصلاً، فيكون صفة سلبية. (وقيل: العالم بالخفيات).

(**الوالي**: المالك).

(**المتعالي**: كالعالي) مع نوع من المبالغة.

(**البر**: فاعل البر) والإحسان.

(**التواب**: يرجع بفضله على عباده إذا تابوا إليه) من المعاصي[١].

(**المنتقم**: المعاقب لمن عصاه).

(**العفو**: الماحي) للسيئآت، والمزيل لآثارها من صحائف الأعمال[٢].

(**الرؤوف**: المريد للتخفيف) على العبيد.

(**مالك الملك**: يتصرف فيه) وفي مخلوقاته كما يشاء.

(**ذو الجلال والإكرام**: كالجليل). قال الآمدي: هو قريب من معنى الجليل.

(**المقسط**: العادل) من أقسط أي عدل. وقسط أي جار.

(**الجامع**: أي للخصوم يوم القضاء).

(**الغني**: لا يفتقر إلى شيء).

(**المانع**: لما يشاء من المنافع).

المغني: المحسن لأحوال الخلق.

---

(١) معناه أنه المعيد إلى عبده فضل رحمته إذا هو رجع إلى طاعته، وندم على معصيته فلا يحبط له ما قدم من خير ولا يمنعه ما وعد به المطيعين له من الإحسان قال تعالى: ﴿**ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم**﴾ سورة التوبة، آية ١١٨.

(٢) معناه: أنه هو الذي يمحو السيئات ويتجاوز عن المعاصي ويصفح عمن تاب وأناب وقد وردت في القرآن الكريم آيات دالة على أن الله عفو غفور. قال تعالى: ﴿**وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون**﴾ سورة الشورى، آية ٢٥.

(**الضار. النافع**: منه الضرر والنفع).

(**النور**): الظاهر بنفسه، المظهر لغيره بالوجود من العدم.

(**الهادي**: يخلق الهدى) في قلوب المؤمنين[١].

(**البديع**: أي المبدع) فإنه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال. وقيل: بديع في نفسه، لا مثل له.

(**الباقي**: لا آخر له).

(**الوارث**: الباقي بعد فناء الخلق).

(**الرشيد**: العدل. وقيل) المرشد) إلى سبيل الخيرات.

(**الصبور**: الحليم. وقد مر.

فهذه هي الأسماء الحسنى) الواردة في الرواية المشهورة. (نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير، ويغفر لنا) ذنوبنا (ويرحمنا) بمنه وكرمه (إنه هو الغفور الرحيم) الجواد الكريم. ثم إن المصنف تابع الآمدي في تفسير هذه الأسماء على وجه الاختصار تقريباً لفهمها على طلابها، فتبعناهما فيه. ومن أراد الاستقصاء في ذلك، فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيراتها واشتقاقاتها، وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والأقوال المتفاوتة[٢].

---

(١) قال تعالى: ﴿**الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب**﴾ سورة الشورى، آية ١٣.

(٢) راجع كتاب المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى لأبي حامد الغزالي. وكتاب أسماء الله الحسنى، لأبي القاسم عبد الكريم القشيري، والأسماء والصفات للبيهقي، وسعادة الدارين للشيخ النبهاني.

الموقف السادس

في السمعيات

وفيه مراصد

المرصد الأول

في النبـــوات

وفيه مقاصد

المقصد الأول

الـمتن:

في معنى النبي. وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي. فقيل: هو المنبئ من النبأ، لإنبائه عن الله تعالى. وقيل: من النبوة، وهو الارتفاع لعلو شأنه. وقيل: من النبي، وهو الطريق، لأنه وسيلة إلى الله تعالى. وأما في العرف فهو عند أهل الحق من قال له الله: أرسلتك. أو بلغهم عني، ونحوه من الألفاظ. ولا يشترط فيه شرط ولا استعداد، بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده. وهو أعلم حيث يجعل رسالاته. وهذا بناء على القول بالقادر المختار.

وأما الفلاسفة، فقالوا: هو من اجتمع فيه خواص ثلاث:

أحدها: أن يكون له اطلاع على المغيبات، ولا يستنكر. لأن النفوس الإنسانية مجردة، ولها نسبة إلى المجردات المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم، لكونها مبادئ له، فقد تتصل بها وتشاهد ما فيها فتحكيها. ويؤيده: ما ترى النفوس، وما عليها من التفاوت في طرفي الزيادة والنقصان، متصاعداً إلى النفوس القدسية، ومتنازلاً إلى البلد الذي لا يكاد يفقه قولاً. وكيف وقد يوجد فيمن قلت شواغله لرياضة، أو مرض، أو نوم؟ قلنا: مردود. إذ الاطلاع على

جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقاً[١]. والبعض لا يختص به كما أقررتم به. ثم إحالة ذلك على اختلاف النفوس وضعفها[٢]، مع اتحادها بالنوع مشكل. وباقي المقدمات خطابية.

وثانيها: أن يظهر منه الأفعال الخارقة للعادة، لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له، منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه. ولا يستنكر. فإن النفوس الإنسانية، وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد كما نشاهد من الاحمرار، والاصفرار، والتسخن عند الخجل، والوجل، والغضب. ومن السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط، وإن كان ممشاه في غيرها أقل عرضاً. فلا يبعد أن تقوى نفس النبي حتى تحدث بإرادته في الأرض رياح، وزلازل، وحرق. وغرق، وهلاك أشخاص ظالمة، وخراب مدن فاسدة. وكيف ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والإخلاص.

قلنا: هذا بناء على تأثير النفوس في الأجسام. والمقارنة لا تعطيه، مع أنه لا يختص بالنبي.

وثالثها: أن يرى الملائكة مصورة، ويسمع كلامهم وحياً، ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه، لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية، وسهولة انجذابه إلى عالم القدس. وربما صار ملكه، ويحصل بأدنى توجه.

قلنا: هذا تلبيس وتستر[٣] بعبارة لا يقولون بمعناها، لأنهم لا يقولون بملائكة يرون، بل الملائكة عندهم نفوس مجردة. ولا كلام لهم يسمع، لأنه من خواص الأجسام. ومآله إلى تخيل ما[٤] لا وجود له في الحقيقة، كما

---

(١) قال تعالى: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً ۞ إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً﴾ سورة الجن، الآيتان ٢٦، ٢٧.

(٢) في المطبوعة (وتجردها) بدلاً من (وضعفها).

(٣) في (ب) تخفي بدلاً (من تستر).

(٤) في (ب) شيء بدلاً من (ما).

للمرضى والمجانين على ما صرحوا به. ولو كان أحدنا آمراً وناهياً من قبل نفسه بما يوافق المصلحة، ويلائم العقل، لم يكن نبياً باتفاق[١]. فكيف من قبل ما يرجع إلى تخيلات لا أصل لها. وربما خالف المعقول؟

هذا، ثم أنهم قالوا: من اجتمعت فيه هذه الخواص، انقادت له النفوس المختلفة مع ما جبلت عليه من الإباء، وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء، فيصير سبباً لقرار الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الإنسان من حيث أنه لا يستقل بما يحتاج إليه في معاشه دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات والمعاوضات ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام، لاشرأبت كل نفس إلى ما يريده غيره، وطمح عين كل إلى ما عند الآخر، فحصل التنازع، وأدى إلى التواثب، والتشاجر، والتقاتل، والتناحر، وشمل الهرج والمرج، واختل أمور المعاش والمعاد، فوجب في الطبيعة لما علم من شمول العناية فيما أعطي كل حيوان من الآلات، وهدي إلى ما فيه بقاؤه. وبه قوامه. سيما الإنسان، وهو أشرف الأنواع، سخر له ما عداه، وهذا من أعظم مصالحه. افترى الطبيعة تهمل ذلك؟ كلا!!!

(الموقف السادس) (في السمعيات)

الشرح:

أي في الأمور التي يتوقف عليها السمع، كالنبوة، أو تتوقف هي على السمع، كالمعاد. وأسباب السعادة، والشقاوة من الإيمان، والطاعة، والكفر، والمعصية. (وفيه مراصد) أربعة. ثلاثة منها في الأمور التي ذكرناها، وواحد منها في الإمامة. وليست من العقائد الأصلية كما مر. وسيأتي أيضاً.

(المرصد الأول: في النبوات):

(وفيه مقاصد) تسعة: (المقصد الأول: في معنى النبي[٢]. وهو لفظ

---

(١) لأن النبوة ليست كسباً للعبد وإنما هي اختيار من الله لعبده.

(٢) النبي: من أوحى الله إليه بملك أو ألهم في قلبه أو نبه بالرؤيا الصالحة فالرسول أفضل=

منقول في العرف عن مسماه اللغوي) إلى معنى عرفي. أما المعنى اللغوي (فقيل: هو المنبئ) وإشتقاقه (من النبأ) فهو حينئذ مهموز، لكنه يخفف ويدغم. وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم. (لإنبائه عن الله تعالى. وقيل): النبي مشتق (من النبوة. وهو الارتفاع) يقال: تنبى فلان، إذ ارتفع وعلا. والرسول عن الله موصوف بذلك، (لعلو شأنه) وسطوع برهانه. (وقيل: من النبي. وهو الطريق. لأنه وسيلة إلى الله تعالى. (وأما) مسماه (في العرف، فهو عند أهل الحق) من الأشاعرة، وغيرهم من المليين: (من قال له الله) تعالى. ممن اصطفاه من عباده: (أرسلتك) إلى قوم كذا، وإلى الناس جميعاً، (أو بلغهم عني. ونحوه من الألفاظ) المفيدة لهذا المعنى، كبعثتك، ونبئهم. (ولا يشترط فيه) أي في الإرسال (شرط) من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات، والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات، (والاستعداد) ذاتي من صفاء الجوهر، وذكاء الفطرة، كما يزعمه الحكماء (بل الله) سبحانه وتعالى (يختص برحمته من يشاء من عباده). فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئة فقط. (وهو أعلم حيث يجعل رسالاته). وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى[1].

(وهذا) الذي ذهب إليه أهل الحق (بناء على القول بالقادر المختار) الذي يفعل ما يشاء، ويختار ما يريد. (وأما الفلاسفة فقالوا: هو) أي النبي (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يمتاز بها عن غيره:

= بالوحي الخاص الذي فوق وحي النبوة، لأن الرسول هو من أوحى إليه جبرائيل خاصة بتنزيل الكتاب من الله.

(١) ج: قوله: (نوع خفاء كما لا يخفى) لأن المطلوب أن المخصص مجرد المسيئة، والآية إنما تدل على أنه تعالى يعلم المكان الذي يجعل فيه رسالته، وهذا أمر آخر بل دلالة الآية الكريمة على اشتراط الاستعداد أظهر لما روي أن أبا جهل قال: تزاحمنا بنو عبد مناف حتى إذا صرنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يوحى إليه. والله لا نرضى به إلا أن يأتينا وحي كما يأتيه فنزلت الآية للرد عليهم بأن النبوة ليست بالنسب والمال وإنما هي بفضائل نفسانية يخص بها من يشاء من عباده فيجتبي لرسالته من علم أنه يصلح لها. كذا في تفسير القاضي ثم هذا لا يستلزم الإيجاب الذي يقوله الفلاسفة لأنه تعالى إن شاء أعطى النبوة وإن شاء أمسكه.

(إحداها): أي إحدى الأمور المختصة به (أن يكون له اطلاع على المغيبات) الكائنة والماضية والآتية. (ولا يستنكر) هذا الاطلاع (لأن النفوس الإنسانية مجردة) في ذاتها عن المادة، غير حالة فيها، بل هي لا مكانية، (ولها نسبة) في التجرد (إلى المجردات) العالية والنفوس السماوية (المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم) العنصري، الكائن، الفاسد، (لكونها مبادي له. فقد تتصل) النفس الناطقة (بها) أي بتلك المجردات اتصالاً معنوياً، وتنجذب إليها بواسطة الجنسية. (وتشاهد ما فيها) من صور الحوادث (فتحكيها) أي يرتسم فيها من تلك الصور ما لا تستعد هي لارتسامه فيها كمرآة يحاذى بها مرآة أخرى فيها نقوش، فينعكس منها إلى الأول ما يقابلها. (ويؤيده) أي يدل على جواز ما قلنا من أن تكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة (ما ترى النفوس) أي رؤية النفوس البشرية (وما هي عليها من التفاوت) في إدراك المعاني العقلية (في طرفي الزيادة والنقصان) تفاوتاً (متصاعداً إلى النفوس القدسية) التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في أقرب زمان غير أن يعرض لها غلط. (ومتنازلاً إلى البليد الذي لا يكاد يفقه قولاً. وكيف) يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي (وقد يوجد) ذلك (فيمن قلت شواغله لرياضة) بأنواع المجاهدات (أو مرض) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن، واستعمال الآلة. (أو نوم) ينقطع به إحساساته الظاهرة. فإن هؤلاء قد يطلعون على مغيبات، ويخبرون عنها، كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين.

(قلنا): ما ذكرتم (مردود) بوجوه: (إذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقاً) منا ومنكم. ولهذا قال سيد الأنبياء: «**وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ**»[1].

(والبعض) أي الاطلاع على البعض (لا يختص به) أي بالنبي (كما أقررتم به) حيث جوزتموه للمرتاضين، والمرضى، والنائمين. فلا يتميز به النبي

(١) سورة الأعراف، آية ١٨٨.

عن غيره. (ثم) نقول: (إحالة ذلك) أي الاطلاع المختص بالنبي (على اختلاف النفوس) في صفاء جوهرها وكدره، وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه إلى جانب القدس والملأ الأعلى. (وتجردها[١] مع اتحادها بالنوع) كما هو مذهبهم (مشكل)[٢] لأن المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الأحكام والصفات، وإسناد الاختلاف إلى أحوال البدن مبني على القول بالموجب بالذات (و) نقول أيضاً (باقي المقدمات) من الاتصال بالمبادي العالية بعلة الجنسية، وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة (خطابية) لا تفيد إلا ظناً ضعيفاً.

(وثانيها): أي ثاني تلك الأمور المختصة بالنبي (أن يظهر منه الأفعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له، منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه) في حركاته وسكناته على وجوه شتى، وأنحاء مختلفة بحسب إرادته. (ولا يستنكر) ذلك الانقياد (لأن النفوس الإنسانية) ليست منطبعة في الأبدان. (وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد) البدنية (كما تشاهد من الاحمرار والاصفرار، والتسخن عند الخجل والوجل والغضب) هذا نشر على ترتيب اللف (و) كما نشاهد (من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض يتصور السقوط، وإن كان ممشاه في غيرها) أي في المواضع السافلة (أقل عرضاً). وإذا كانت إرادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن، مع عدم الانطباع فيه (فلا يبعد أن تقوى نفس النبي) بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها إرادته وتصوراته (حتى تحدث بإرادته في الأرض رياح، وزلازل، وحرق، وغرق، وهلاك أشخاص ظالمة، وخراب مدن فاسدة). وبالجملة تتصرف نفسه

---

(١) في المتن وضعفها بدلاً من (وتجردها).

(٢) قوله: مع اتحادها بالنوع مشكل الخ) اعترض عليه بجواز الاستناد إلى المشخصات ثم قوله مبني على القول بالموجب مدفوع بجواز إسناد الاختلاف إلى أحوال البدن بطريق جري العادة نعم مذهبهم الإيجاب لكن الكلام في لزوم القول به على تقدير إسناد الاختلاف إليها كما يفهم من كلامه، والجواب أن تشخص النفس باعتبار البدن عند الفلاسفة فيكون في المآل إسناد الاختلاف إلى أحوال البدن. ثم إن الاختلاف بطريق جري العادة ينافي الشرطية التي كلامنا فيها.

في العنصريات خصوصاً في العنصر الذي تكون مناسبته لمزاجه أشد وأقوى بمجرد الإرادة والتصور من غير أن يستعمل آلة. (وكيف) يستنكر حدوث هذه الأمور الخارقة العجيبة من النبي، (ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والإخلاص) على ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء.

(قلنا: هذا) الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وإرادتها مؤثرة في الأبدان (بناء على تأثير النفوس في الأجسام) وأحوالها. وقد بيّنا بطلانه بما سلف من أن لا مؤثر في الوجود إلا الله سبحانه وتعالى. (والمقارنة) بين التغيرات البدنية وبين التصورات والإرادات النفسية (لا تعطيه) أي لا تدل على كونها مؤثرة فيه، لجواز أن يكون الدوران بطريق العادة (مع أنه) أي ظهور الأمور العجيبة الخارقة للعادة (لا يختص بالنبي) كما اعترفتم به، فكيف تميزه عن غيره؟

(**وثالثها:** أن يرى الملائكة مصورة) بصور محسوسة (ويسمع كلامهم وحياً) من الله إليه. (ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه) من مشاهدة أشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع. وذلك (لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس) فإذا انجذبت إليه واتصلت به في يقظته، شاهد المعقولات كمشاهدة المحسوسات[1]. فإن القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس، وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج. (وربما صار) الانجذاب والاتصال بعالم القدس (ملكه) أي صفة راسخة للنبي (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب[2]، وما يترتب عليه من

---

(١) يقول الإمام الغزالي رحمه الله: ومن أول الطريق تبدأ المكاشفات حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة أو يسمعون منهم الكلام والبشارات.
راجع المنقذ من الضلال تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود.

(٢) إذا كان الجذب ظاهرة طبيعية دل على تقرب الأجسام بعضها من بعض. دون دفع بدائي، وإذا كان قوة ميكانيكية، دل على قانون الجذب العام ومن قبيل ذلك الجذب الكهربائي، والجذب المغنطيسي، والجاذبية العامة. وقد يطلق الجذب على النزوع الداخلي مادياً كان=

المشاهدة (بأدنى توجه) منه. (قلنا: هذا) الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم، بل هو (تلبيس) على الناس في معتقدهم (وتستر) عن شناعته (بعبارة لا يقولون بمعناها). وذلك (لأنهم لا يقولون بملائكة يرون، بل الملائكة عندهم) إما (نفوس مجردة) في ذواتها، متعلقة بأجرام الأفلاك، وتسمى ملائكة سماوية، أو عقول مجردة ذاتاً وفعلاً، وتسمى بالملأ الأعلى. (ولا كلام لهم يسمع، لأنه من خواص الأجسام) إذ الحرف والصوت عندهم من الأمور العارضة للهواء المتموج كما سلف. فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات[1] (ومآله) أي مآل ما ذكروه في الخاصة الثالثة (إلى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة، كما للمرضى والمجانين) فإنهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج (على ما صرحوا به) وقرروا ما هو السبب فيه. ولا شك أن ذلك إنما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية (ولو كان أحدنا آمراً وناهياً من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل، لم يكن نبياً باتفاق) من العقلاء (فكيف) يكون نبياً من كان أمره ونهيه (من قبيل ما يرجع إلى تخيلات لا أصل لها) قطعاً، (أو ربما خالف) ما دعا إليه (المعقول) أيضاً (هذا) كما مضى (ثم أنهم قالوا: من اجتمعت فيه هذه الخواص) الثلاث (انقادت له النفوس) البشرية (المختلفة) بطوعها (مع ما جبلت عليه من الإباء) عن الانقياد لبني نوعها، (وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء، فيصير) ذلك الانقياد التام ظاهراً وباطناً (سبباً لقرار) أي ثبات (الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الإنسان). وإنما كان التعاون ضرورياً لهذا النوع، (من حيث أنه لا يستقل) واحد منهم (بما يحتاج إليه في معاشه) من مأكله، ومشربه، وملبسه (دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات). وهو أن يعمل كل واحد لآخر مثل ما يعمله الآخر له.

= أو روحياً قال (أولر) من المهم أن تعلم كيف تؤثر الأجسام السماوية بعضها في بعض، هل يتم ذلك بالدفع أم بالجذب...؟ هل هناك مادة دقيقة غير مرئية تدفعها، أم هناك قوة خفية كامنة فيها تجذبها. الفلاسفة في هذا الأمر فريقان: فريق يقول بالدفع وفريق يقول بالجذب.

(١) في المطبوعة المجرات بدلاً من (المجردات).

(والمعاوضات). وهي أن يعطي كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يؤخذ منه من عمله. ألا ترى أنه لو انفرد إنسان وحده، لم يتيسر أو لم تحسن معيشته، بل لا بد له من أن يكون معه آخرون من بني نوعه، حتى يخبز هذا لذلك، ويطحن ذاك لهذا، ويزرع لهما ثالث... وهكذا. فإذا اجتمعوا على هذا الوجه، صار أمرهم مكفياً. ولذلك قيل: الإنسان مدني بالطبع. فإن التمدن هو هذا الاجتماع. ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة يجريان بينهم، ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعاً للظلم. وإليه أشار بقوله: (ولولا شريعة[1] ينقاد لها الخاص والعام، لاشرأبت كل نفس) أي مدت عنقها (إلى ما يريده غيره، وطمح) أي ارتفع (عين كل إلى ما عند الآخر، فحصل) بينهم (التنازع، وأدى) ذلك التنازع (إلى التواثب، والتشاجر) أي الاختلاف (والتقاتل، والتناحر، وشمل) الناس (الهرج) أي القتل، (والمرج) أي الاختلاط (واختل أمور المعاش والمعاد. فوجب في الطبيعة) وجود الموصوف بتلك الخواص (لما علم من شمول العناية فيما أعطي كل حيوان من الآلات) اللائقة به (وهدي) أي كل واحد منه (إلى ما فيه بقاؤه، وبه قوامه سيما) نوع (الإنسان). فإن العناية به في الإعطاء والهداية أكثر. (وهو أشرف الأنواع) الحيوانية (سخر له ما عداه) من تلك الأنواع. (وهذا) أي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة (من أعظم مصالحه) لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة، والدفع لمضاره الشديدة. (افترى الطبيعة تهمل ذلك؟ كلا!) والحاصل أن وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد، فيجب ذلك في العناية الإلهية المقتضية لأبلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته. فهذه طريقة إثبات النبوة على مذهب الحكماء.

---

(١) الشرع في اللغة: البيان والإظهار يقال: شرع الله كذا أي جعله طريقاً ومذهباً. والشرع مرادف للشريعة: وهي ما شرع الله لعباده من الأحكام وقيل: هي السنة والطريق في الدين. ويطلق الشرع أيضاً على الدين والملة إلا أن الشريعة والملة تضافان إلى النبي والأمة فقط، على حين أن الدين يضاف إلى الله تعالى أيضاً. والشرعي: هو المنسوب إلى الشرع، ويطلق على ما يوافق الشرع. والشريعة: صفة الأفعال المطابقة للقانون أو المقيدة بالقانون.

المقصد الثاني: في حقيقة المعجزة

المتن:

وهي عندنا ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله. والبحث عن شرائطها. وكيفية حصولها. ووجه دلالتها.

البحث الأول: في شرائطها. وهي سبع.

الأول: أن يكون فعل الله، أو ما يقوم مقامه. لأن التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله.

وقولنا: «أو ما يقوم مقامه» ليتناول مثل ما إذا قال: معجزتي أن أضع[١] يدي على رأسي. وأنتم لا تقدورن عليه. ففعل، وعجزوا[٢]، فإنه معجز، ولا فعل لله ثمة. فإن عدم خلق القدرة ليس فعلاً. ومن جعل الترك وجودياً، حذفه.

الثاني: أن يكون[٣] خارقاً للعادة، إذ لا إعجاز دونه. وشرط قوم ألا يكون مقدوراً للنبي، وليس بشيء، لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز.

الثالث: أن يتعذر معارضته. فإن ذلك حقيقة الإعجاز.

الرابع: أن يكون ظاهراً على يد مدعي النبوة، ليعلم أنه تصديق له. وهل يشترط التصريح بالتحدي؟ الحق: أنه لا. بل يكفي قرائن الأحوال مثل أن يقال له: «إن كنت نبياً، فأظهر معجزاً»، ففعل.

الخامس: أن يكون موافقاً للدعوى. فلو قال: معجزتي أن أحيي ميتاً، ففعل خارقاً آخر، لم يدل على صدقه.

السادس: ألا يكون ما ادعاه وأظهره مكذباً له. فلو قال: معجزتي أن ينطق هذا الضب[٤]. فقال: «إنه كاذب»، لم يعلم به صدقه، بل ازداد اعتقاد

---

(١) في (ب) وضع بدلاً من (أن أضع).

(٢) في (ب) بزيادة (الاتيان بمثله).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (الفعل).

(٤) في (ب) الحيوان بدلاً من (الضب).

كذبه. نعم، لو قال: معجزتي أن أحيي هذا الميت فأحياه فكذبه، ففيه احتمال. والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزاً، لأن المعجز إحياؤه. وهو بعد ذلك مختار في تصديقه وتكذيبه. ولم يتعلق به دعوى.

وقيل: هذا إذا عاش[1] مدة زماناً. ولو خر ميتاً في الحال، بطل الإعجاز. لأنه كان أحيى للتكذيب. والحق أنه لا فرق لوجود الاختيار في الصورتين. والظاهر أنه لا يجب تعيين المعجز.

السابع: أن لا يكون متقدماً على الدعوى، بل مقارناً لها، لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل. فلو قال: «معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل»[2]، لم يدل على صدقه، ويطالب به بعد[3]. فلو عجز، كان كاذباً قطعاً. فإن قال: «هذا الصندوق فيه كذا وكذا»، وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من غلقه إلى فتحه. فإن ظهر كما قال، كان معجزاً. وإن جاز خلقه فيه قبل التحدي. لأن المعجز إخباره عن الغيب. واحتمال أن العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي بناء على جواز إظهار المعجز على يد الكاذب. وسنبطله.

فإن قيل: فما تقولون في كلام عيسى في المهد، وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة، وفي معجزات رسولكم من شق بطنه، وغسل قلبه، وإظلال الغمامة، وتسليم الحجر والمدر عليه.

قلنا: إنما هي كرامات. وظهورها على الأولياء جائز. والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء. وقد قال القاضي: إن عيسى كان نبياً في صباه، لقوله: ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾[4] ولا يمتنع من القادر المختار أن يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره. ولا يخفى بعده مع أنه لم يتكلم بعد هذه الكلمة ببنت شفة إلى أوانه، ولم يظهر الدعوة بعد أن

(١) في (ب) بزيادة (الميت الذي أحياه).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (ذلك).
(٣) في (ب) مرة ثانية بدلاً من لفظ (بعد).
(٤) سورة مريم، الآية ٣٠.

تكلم بها إلى أن تكامل فيه شرائطها. وقوله: ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيّاً﴾ كقول النبي عليه السلام: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»[1]. فهذا في المتقدم. وأما المتأخر. فإما بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر. وإما بزمان متطاول مثل أن يقول: معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر، فحصل. فاتفقوا على أنه معجز. فقيل: إخباره عن الغيب، فيكون مقارناً. وإنما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ، لأن شرطه العلم بكونه معجزاً، وقبل حصوله، فيكون متأخراً.

وقيل: يصير قوله: معجزاً عند حصوله، فيكون متأخراً.

والحق أن المتأخر علمنا بكونه معجزاً.

البحث الثاني: في كيفية حصولها. عندنا أنه فعل الفاعل المختار، يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته.

وقال الفلاسفة: تنقسم إلى ترك، وقول، وفعل. أما الترك: فمثل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان، بخلاف العادة. وسببه انجذاب النفس إلى عالم القدس، واشتغالها عن تحليل مادة البدن، فلا تحتاج إلى البدن، كما نشاهده في المرضى، أن النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض، تنكف عن التحليل، فتمسك عن القوت ما لو أمسك في صحته شطره هلك. وأما القول: فكالإخبار بالغيب. وسببه ما مر. وأما الفعل فبأن يفعل فعلاً لا تفي به منة غيره من نتق جبل، أو شق بحر. وقد تقدم.

البحث الثالث: في كيفية دلالتها. وهي عندنا إجراء الله عادته بخلق

---

(١) أخرجه البخاري في تاريخه والبغوي وابن السكن وأبو نعيم في الحلية بلفظ (كنت أول النبيين في الخلق) وصححه الحاكم بلفظ: «كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد»، وفي الترمذي وغيره عن أبي هريرة أنه قال للنبي ﷺ متى كنت أو كتبت نبياً..؟ قال: «كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد». وقال الترمذي حسن صحيح، وصححه الحاكم أيضاً وفي لفظ وآدم منجدل في طينته، وفي صحيحي ابن حبان والحاكم عن العرباض بن سارية مرفوعاً؛ إني عند الله لمكتوب خاتم النبيين وإنّ آدم لمنجدل في طينته، وكذا أخرجه أحمد، والدارمي، وأبو نعيم، ورواه الطبراني عن ابن عباس ـ رضي الله ـ عنهما.

العلم بالصدق عقيبه. فإن إظهار المعجز على يد الكاذب، وإن كان ممكناً عقلاً فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات. لأن من قال: أنا نبي، ثم نتق الجبل[١]، وأوقفه على رؤوسهم، وقال: إن كذبتموني، وقع عليكم، وإن صدقتموني، انصرف عنكم. فكلما هموا بتصديقه، بعد عنهم. وإذا هموا بتكذيبه، قرب منهم، علم بالضرورة أنه صادق في دعواه. والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب. وقد ضربوا لهذا مثلاً. قالوا: إذا ادعى الرجل بمشهد الجم[٢] الغفير أني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال للملك: إن كنت صادقاً، فخالف عادتك، وقم من الموضع المعتاد لك من السرير، واقعد بمكان لا تعتاده، ففعل، كان ذلك نازلاً منزلة التصديق بصريح مقاله، ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال. وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد. بل ندعي في إفادته العلم الضرورة العادية. ونذكر هذا للتفهيم، وزيادة التقرير.

وقالت المعتزلة: خلق المعجز على يد الكاذب ممتنع، لأن فيه إيهام صدقه، وهو إضلال قبيح من الله.

قال الشيخ وبعض أصحابنا: إنه غير مقدور، لأن لها دلالة على الصدق قطعاً. فلا بد لها من وجه دلالة، وإن لم نعلمه بعينه. فإن دلَّ على الصدق، كان الكاذب صادقاً. وإلا انفك عما يلزمه.

وقال القاضي: اقتران ظهور المعجزة بالصدق هو أحد العاديات. فإذا جوزنا انخراقها عن مجراها، جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق. وحينئذ يجوز إظهاره على يد الكاذب. وأما بدون ذلك، فلا. لأن العلم بصدق الكاذب محال.

---

(١) النتق: الزعزعة والنقض، وقد نتقه من باب نصر وقوله تعالى: ﴿**وإذ نتقنا الجبل فوقهم**﴾(سورة الأعراف، آية ١٧١) أي زعزعناه ورفعناه.

(٢) جم المال وغيره إذا كثر يجم بالكسر والضم (جموماً) فيهما، والجم: الكثير قال الله تعالى: ﴿**وتحبون المال حباً جماً**﴾ (سورة الفجر، آية ٢٠). والجمة بالضم مجتمع شعر الرأس، والجمام بالفتح الراحة يقال جم الفرس يجم ويجُم جمامًا إذا ذهب إعياؤه.

تذنيب: من الناس من أنكر إمكان المعجزة. ومنهم من أنكر دلالتها. ومنهم من أنكر العلم بها. وستأتيك شبههم بأجوبتها.

الشرح:

(**المقصد الثاني**: في حقيقة المعجزة[1]. وهي) بحسب الاصطلاح (عندنا) عبارة عن (ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله، والبحث) فيها عن أمور ثلاثة: (عن شرائطها. وكيفية حصولها. ووجه دلالتها) على صدق مدعي الرسالة.

(**البحث الأول**: في شرائطها. وهي سبع):

الشرط (**الأول**: أن يكون فعل الله، أو ما يقوم مقامه) من التروك. وإنما اشترط ذلك (لأن التصديق منه) أي من الله تعالى (لا يحصل بما ليس من قبله. وقولنا: «أو ما يقوم مقامه» ليتناول) التعريف (مثل ما إذا قال: معجزتي أن أضع يدي على رأسي، وأنتم لا تقدرون عليه) أي على وضع أيديكم على رؤوسكم (ففعل، وعجزوا، فإنه معجز) دال على صدقه (ولا فعل لله ثمة. فإن عدم خلق القدرة) فيهم على ذلك الوضع (ليس فعلاً) صادراً عنه تعالى، بل هو عدم صرف. (ومن جعل الترك وجودياً) بناء على أنه الكف (حذفه) لعدم الحاجة إليه. فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله. وفي كلام الآمدي أن المعجز إن كان عدمياً كما هو أصل شيخنا، فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة، فلا يكون فعلاً. وإن كان وجودياً كما ذهب إليه بعض أصحابنا، فالمعجز هو خلق العجز فيهم، فيكون فعلاً، فلا حاجة إلى قولنا: «أو ما يقوم مقامه».

الشرط (**الثاني**: أن يكون) المعجز (خارقاً للعادة. إذ لا إعجاز دونه) فإن المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي. وما لا يكون خارقاً للعادة، بل معتاداً كطلوع الشمس في كل يوم، وبدو الأزهار في كل ربيع،

---

(١) يقول صاحب التعريفات. وشارح المواقف: المعجزة: أمر خارق للعادة داعية إلى الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله.

فإنه لا يدل على الصدق لمساواة غيره إياه في ذلك، حتى الكذاب في دعوى النبوة. (وشرط قوم) في المعجز (أن لا يكون مقدوراً للنبي) إذ لو كان مقدوراً له، كصعوده إلى الهواء، ومشيه على الماء، لم يكن نازلاً منزلة التصديق من الله تعالى. (وليس بشيء، لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز).

قال الآمدي: هل[1] يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول أم لا؟ اختلفت الأئمة فيه، فذهب بعضهم إلى أن المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود أو المشي، لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها. إنما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها. وهذه القدرة ليست مقدورة له. وذهب آخرون إلى أن نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة، ومخلوقة لله تعالى. وإن كانت مقدورة للنبي، وهو الأصح. وإذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال[2].

(**الثالث**: أن يتعذر معارضته[3]. فإن ذلك حقيقة الإعجاز).

(**الرابع**: أن يكون ظاهراً على يد مدعي النبوة ليعلم أنه تصديق له. وهل يشترط التصريح بالتحدي) وطلب المعارضة كما ذهب إليه بعضهم؟ (الحق أنه لا) يشترط، (بل يكفي قرائن الأحوال مثل أن يقال له) أي لمدعي النبوة («إن كنت نبياً فأظهر معجزاً» ففعل) بأن دعا الله، فأظهره. فيكون ظهوره دليلاً على صدقه، ونازلاً منزلة التصريح بالتحدي.

(**الخامس**: أن يكون موافقاً للدعوى. فلو قال: «معجزتي أن أحيي ميتاً» ففعل خارقاً آخر) كنتق الجبل مثلاً (لم يدل على صدقه) لعدم تنزله منزلة تصديق الله إياه.

(**السادس**: أن لا يكون ما ادعاه وأظهره) من المعجزة (مكذباً له. فلو

(١) في (ب) بزيادة لفظ (في الأبكار).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (الاضطراب).
(٣) في (ب) الفعل بدلاً من (معارضته).

قال: «معجزتي أن ينطق هذا الضب». فقال: «إنه كاذب»، لم يعلم به صدقه، بل ازداد اعتقاد كذبه) لأن المكذب هو نفس الخارق. (نعم، لو قال: «معجزتي أن أحيي هذا الميت»، فأحياه، فكذبه، ففيه احتمال. والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزاً، لأن المعجز إحياؤه) وهو غير مكذب له. إنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك) الإحياء (مختار في تصديقه وتكذيبه. ولم يتعلق به دعوى)، فلا يقدح تكذيبه في دلالة الإحياء على صدقه. (وقيل: هذا) الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزاً إنما هو (إذا عاش بعده) أي بعد الإحياء (زماناً) واستمر على التكذيب.

قال الآمدي: لا أعرف في هذه الصورة خلافاً بين الأصحاب. (ولو خر ميتاً في الحال).

قال القاضي: (بطل الإعجاز، لأنه كأنه[1] أحيى للتكذيب) فصار مثل تكذيب الضب[2]. (والحق أنه لا فرق) بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه، (لوجود الاختيار في الصورتين) بخلاف الضب[3]. (والظاهر أنه لا يجبُ تعيين المعجز) بل يكفي أن يقول: أنا آتي بخارق من الخوارق، ولا يقدر أحد على أن يأتي بواحد منها. وفي كلام الآمدي أن هذا متفق عليه.

قال: فإذا كان المعجز معيناً، فلا بد في معارضته من المماثلة. وإذا لم يكن معيناً، فأكثر الأصحاب على أنه لا بد فيها من المماثلة.

وقال القاضي: لا حاجة إليها[4]. وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه.

(**السابع**: أن لا يكون) المعجز (متقدماً على الدعوى، بل مقارناً لها) بلا اختلاف، أو متأخراً عنهاعلى تفصيل سيأتي. وذلك (لأنه التصديق قبل الدعوى لا يعقل. فلو قال: «معجزتي ما قد ظهر على يدي»، قيل: لم يدل

---

(١) في (ب) كان بدلاً من (كأنه).

(٢)و(٣) في (ب) الحيوان بدلاً من (الضب).

(٤) في (ب) المماثلة بدلاً من (إليها).

على صدقه، ويطالب به) أي بالإتيان بذلك الخارق، أو بغيره (بعد) أي بعد الدعوى. (فلو عجز، كان كاذباً قطعاً. فإن قال) في إظهار المعجزة: («هذا الصندوق فيه كذا وكذا». وقد علمنا خلوه، واستمر بين أيدينا من غلقه إلى فتحه. فإن ظهر كما قال، كان معجزاً، وإن جاز خلقه فيه قبل التحدي، لأن المعجز إخباره عن الغيب) وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى، لا خلق ذلك الشيء في الصندوق. (و) إما (احتمال أن العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي) فيكون متقدماً على الدعوى مع كونه معجزاً، فإنه (بناء) أي مبني (على جواز إظهار المعجز على يد الكاذب، وسنبطله). وإنما كان مبنياً على ذلك، لأن العلم بالغيب لو كان مخلوقاً قبل التحدي، لم يكن إخباره به منزلاً منزلة التصديق له، فيكون هو كاذباً في دعواه أنه آية صدقه ودليل عليه، وسيأتيك أنه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب.

(فإن قيل): ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي إلى إبطال كثير من المعجزات المنقولة عن الأنبياء. وإليه الإشارة بقوله: (فما تقولون في كلام عيسى في المهد[1]، وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة؟)[2] فإنهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى. (و) ما تقولون أيضاً (في معجزات رسولكم من شق بطنه، وغسل قلبه، وإظلال الغمامة، وتسليم الحجر والمدر عليه) فإنها كلها متقدمة على دعوى الرسالة؟ (قلنا): تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (إنما هي كرامات، وظهورها على الأولياء جائز والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء) فيجوز ظهورها عليهم أيضاً. وحينئذ تسمى إرهاصاً. أي تأسيساً للنبوة. من أرهصت للحائط: أسسته. والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر. وهو مردود لوجودها في عصر لا نبي فيه. هذا، (وقد قال القاضي: إن

---

(١) قال تعالى: ﴿**فأشارت إليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبياً ۝ قال: إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً**﴾ سورة مريم، الآيتان: ٢٩ـ ٣٠.

(٢) قال تعالى: ﴿**وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنياً**﴾ سورة مريم، آية ٢٥.

عيسى كان نبياً في صباه، لقوله: ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾)[1] (ولا يمتنع من القادر المختار أن يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره) فلا تكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه إياها. (ولا يخفى بعده، مع أنه لم يتكلم بعد هذه الكلمة) المنقولة عنه (ببنت شفة إلى أوانه، ولم يظهر الدعوة بعد أن تكلم بها إلى أن تكامل فيه شرائطها) وبلغ أربعين سنة. ومن البين أن ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل. (و) أما (قوله: ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾) فهو (كقول النبي عليه الصلاة والسلام: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»)[2] في أنه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي. (فهذا) الذي قررناه إنما هو (في) المعجز (المتقدم) على الدعوى. (وأما المتأخر) عنها (فإما) أن يكون تأخره (بزمان يسير يعتاد مثله، فظاهر) أنه دلَّ على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير. فإنه لا يدل عليه أصلاً. (وأما) أن يكون تأخره (بزمان متطاول، مثل أن يقول: «معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر»، فحصل، فاتفقوا على أنه معجز) دال على ثبوت النبوة، لكن اختلفوا في وجه دلالته، (فقيل: إخباره عن الغيب. فيكون) المعجز على هذا القول (مقارناً) للدعوى. لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزاً. (وإنما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ) أي لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الإخبار، وحصول الموعود به. (لأن شرطه) أي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة (العلم بكونه معجزاً). وذلك إنما يحصل بعد وجود ما وعد به. (وقيل: حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخراً) عن الدعوى. (وقيل: يصير قوله) أي إخباره (معجزاً عند حصوله) أي حصول الموعود به. (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخراً) باعتبار صفته، أعني كونه معجزاً.

(والحق أن المتأخر) هو (علمنا بكونه معجزاً) يعني أن المختار هو القول الأول، لأن إخباره كان إخباراً بالغيب في نفس الأمر، فيكون معجزاً

(١) سورة مريم، آية ٣٠.
(٢) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.

مقارناً للدعوى. والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزاً، لا كونه معجزاً. فبطل بذلك القول الثالث. وأما القول الثاني، فلا طائل تحته[١]، لأن ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزاً إلا إذا كان خارقاً للعادة. وربما لم يكن كذلك[٢]، وإن جعل شرطاً لاتصاف الإخبار بالإعجاز، فقد رجع إلى الثالث، وبطل ببطلانه. ولهذا لم يوجد هذا القول في أبكار الأفكار.

(**البحث الثاني: في كيفية حصولها**) المذهب عندنا أنه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته) من دعوى النبوة ممن أرسله إلى الناس ليدعوهم إلى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين. ولا يشترط لإظهارها استعداداً كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافاً للحكماء.

(وقال الفلاسفة): إنها (تنقسم إلى ترك وقول وفعل. أما الترك، فمثل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان، بخلاف العادة. وسببه إنجذاب النفس) الزكية عن الكدورات[٣] البشرية إما لصفاء جوهرها في أصل فطرتها، وإما لتصفيته بضرب من المجاهدة، وقطع العلائق (إلى عالم القدس، واشتغالها) بذلك (عن تحليل مادة البدن، فلا تحتاج إلى البدل كما نشاهده في المرضى) من (أن النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض) من الأمراض الحادة، وتحليلها للمواد الردية (تنكف) وتمتنع (عن التحليل) للمواد المحمودة (فتمسك عن القوت) الذي يحتاج إليه بدلاً عما تحلل من هذه المواد (ما لو أمسك) أي زماناً لو أمسك عنه (في) أيام (صحته شطره) أي نصفه، بل عشره (هلك) بلا شبهة. وإذا جاز ذلك في المريض، كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملأ الأعلى أولى، وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة،

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (مطلقاً).

(٢) في (ب) واقعاً بدلاً من (كذلك).

(٣) الكدر: ضد الصفو وبابه طرب، وسهُل فهو كدِر وكدّره غيره تكديراً، والكدر أيضاً مصدر الأكدر وهو الذي في لونه: كُدْرة، وانكدر أي أسرع وانقضى ومنه انكدرت النجوم. قال تعالى: ﴿**وإذا النجوم انكدرت**﴾ (سورة التكوير، آية ٢).

ومضعف للقوى، فتكون الحاجة إلى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الأركان أشد وأقوى. وأما المتوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالأنوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء، كما أشير إليه بقوله عليه الصلاة والسلام: «أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني»[(١)].

(وأما القول: فكالإخبار بالغيب. وسببه ما مر) في المقصد الأول من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية إلى الملائكة السماوية، وانتقاشها بما فيها من الصور، وانتقال الصورة إلى المتخيلة والحس المشترك. (وأما الفعل: فبأن يفعل فعلاً لا تفي به منة غيره من نتق جبل، أو شق بحر، وقد تقدم) بيانه بأن نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في أجزاء بدنه.

(**البحث الثالث:** في كيفية دلالته) على صدق مدعي النبوة. وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة، كدلالة الفعل على وجود الفاعل، ودلالة أحكامه، واتقانه على كونه عالماً بما صدر عنه. فإن الأدلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها. ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها. وليست المعجزة كذلك. فإن خوارق العادات كانقطاع السموات، وانتثار الكواكب، وتدكدك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة. ولا إرسال في ذلك الوقت. وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة، ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي، فيدور، بل هي دلالة عادية كما أشار إليه بقوله: (وهي عندنا) أي الأشاعرة (إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه) أي عقيب ظهور المعجزة. (فإن إظهار المعجز على يد الكاذب وإن كان ممكناً عقلاً، فمعلوم انتفاؤه عادة). فلا تكون دلالته عقلية

---

(١) الحديث أخرجه الإمام مسلم في كتاب الصوم ٥٧(١١٠٣) عن ابن شهاب حدثني أبو سلمة بن عبد الرحمن. أن أبا هريرة رضي الله عنه . قال. نهى رسول الله ﷺ عن الوصال. فقال رجل من المسلمين. فإنك يا رسول الله تواصل . قال رسول الله ﷺ. وذكره وأخرجه البخاري في كتاب الصوم ٤٩، ٥٠ والحدود ٤٢ وفي كتاب الاعتصام ٥، والتمني ٩، والإمام الترمذي في الصوم ٦١، والدارمي في الصوم ١٤، وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ٢٣، ٢٣١ (حلبي).

لتخلف الصدق عنه في الكاذب، بل عادية (كسائر العاديات، لأن من قال: «أنا نبي» ثم نتق الجبل، وأوقفه على رؤوسهم وقال: «إن كذبتموني، وقع عليكم. وإن صدقتموني انصرف عنكم». فكلما هموا بتصديقه، بعد عنهم. وإذا هموا بتكذيبه، قرب منهم، عُلم بالضرورة أنه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب) مع كونه ممكناً عنه إمكاناً عقلياً، لشمول قدرته تعالى للممسكات بأسرها. (وقد ضربوا لهذا مثلاً، قالوا: إذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير: أني رسول هذا الملك إليكم. ثم قال للملك: «إن كنت صادقاً، فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير، واقعد بمكان لا تعتاده»، ففعل، كان ذلك نازلاً منزلة التصديق بصريح مقاله. ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال. وليس هذا) الذي ذكرناه (من باب قياس الغائب على الشاهد) حتى يتجه عليه أن الشاهد تعلل أفعاله بالأغراض، لأنه يراعي المصالح، ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب، إذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة. فلا يصح القياس (بل ندعي في إفادته العلم بالضرورة العادية) أي ندعي أن ظهور المعجز يفيد علماً بالصدق. وإن كونه مفيداً له معلوم لنا بالضرورة العادية. (ونذكر هذا) المثال (للتفهيم، وزيادة التقرير).

(وقالت المعتزلة: خلق المعجز على يد الكاذب) مقدور لله تعالى لعموم قدرته، لكنه (ممتنع) وقوعه في حكمته (لأن فيه إيهام صدقه. وهو إضلال قبيح من الله) فيمتنع صدوره[1] عنه كسائر القبائح.

(قال الشيخ وبعض أصحابنا: إنه) أي خلق المعجزة على يد الكاذب (غير مقدور) في نفسه (لأن لها) أي للمعجزة (دلالة على الصدق قطعاً) أي

---

(١) صدر الأمر صدوراً وقع وتقرر، وصدر الشيء عن غيره نشأ. ويطلق الصدور في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة على فيض الموجودات عن الواحد أو الخير، لأن الواحد عندهم يحدث العقل، ثم يحدث النفس، والعالم والموجودات الفردية، على سبيل التتابع مرتبة بعضها فوق بعض. وفي كتاب النجاة لابن سينا فصل في صدور الأشياء عن المدبر الأول، وفيه أيضاً إشارة إلى الله تعالى ليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه. فالصدور إذن هو الفيض وهو ضد الرجوع أي رجوع الموجودات إلى المبدأ الذي صدرت عنه.
راجع النجاة ص ٤١١، ٤٤٩.

دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها. (فلا بد لها من وجه دلالة) إذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره (وإن لم نعلمه) أي ذلك الوجه (بعينه. فإن دلَّ) المعجز المخلوق على يد الكاذب (على الصدق، كان الكاذب صادقاً) وهو محال، (وإلاّ انفك) المعجز (عما يلزمه) من دلالته القطعية على مدلوله. وهو أيضاً محال.

(وقال القاضي: اقتران ظهور المعجزة بالصدق) ليس أمراً لازماً لزوماً عقلياً كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله، بل (هو أحد العاديات) كما عرفت. فإذا جوزنا انخراقها أي انخراق العاديات (عن مجراها) العادي (جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق. وحينئذ يجوز إظهاره على يد الكاذب) إذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة. والمفروض أنه جائز. (وأما بدون ذلك) التجويز (فلا) يجوز إظهاره على يده (لأن العلم بصدق الكاذب محال).

(تذنيب: من الناس من أنكر إمكان المعجزة) في نفسها. (ومنهم من أنكر دلالتها) على صدق مدعي النبوة. (ومنهم من أنكر العلم بها، وستأتيك) في المقصد التالي لهذا المقصد (شبههم بأجوبتها).

المقصد الثالث: في إمكان البعثة

المتن:

وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد ﷺ. فإن الدالَّ على الوقوع دالٌّ على الإمكان[1].

---

(١) الإمكان: عدم اقتضاء الذات الوجود، والعدم، والإمكان الذاتي: هو ما لا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات وإن كان واجباً بالغير. والإمكان الخاص: هو سلب الضرورة عن الطرفين نحو كل إنسان كاتب فإن الكتابة وعدم الكتابة ليس بضروري له. الإمكان العام: هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين كقولنا كل نار حارة، فإن الحرارة ضرورية بالنسبة إلى النار وعدمها ليس بضروري والإمكان الخاص أعم مطلقاً.

وقالت الفلاسفة: إنها واجبة عقلاً، لما مر.

وقال بعض المعتزلة: يجب على الله. وبعضهم: إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون. وإلا حسن.

وقال أبو هاشم: يمتنع خلوه عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها، وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية، ولتقرير الشريعة المتقدمة.

وقيل: إذا اندرست. وهو بناء على أصلهم. ولا يضرنا. فإنَّا ادعينا الإمكان العام. وغرضنا هنا ردّ شُبه المنكرين. وهم طوائف:

الأولى: من أحالها.

الثانية: من قال: لا تخلو عن التكليف. وأنه ممتنع.

الثالثة: من قال: في العقل كفاية.

الرابعة: من قال بامتناع المعجزة. ولا تتصور دونها.

الخامسة: من منع دلالتها.

السادسة: من سلم ومنع إمكان العلم بها بالتواتر.

السابعة: من منع وقوعها.

الأولى: من قال باستحالة البعثة احتج بوجوه:

الأول: المبعوث لا بد أن يعلم أن القائل له: «أرسلتك» هو الله. ولا طريق إلى العلم به، إذ لعله من إلقاء الجن، فإنكم أجمعتم على وجوده.

الثاني: أن من يلقى إليه الوحي إن كان جسمانياً، وجب أن يكون مرئياً. وإلا كان ذلك منه مستحيلاً.

الثالث: التصديق بها يتوقف على العلم بوجود المرسل. وما يجوز عليه، وما لا يجوز. وأنه لا يحصل إلا بغامض النظر. وهو غير مقدر بزمان. فللمكلف الاستمهال، ودعوى عدم العلم، ويلزم إفحام النبي، وتبقى البعثة عبثاً. وإلا لزم التكليف بما لا يطاق. وأنه قبيح عقلاً.

وجواب الأول والثاني أن المرسل ينصب دليلاً، أو يخلق علماً ضرورياً فيه. والثالث: أما على أصلنا، فلا يجب الإمهال مع العلم العادي الحاصل عن المعجز. وأما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم. وإن صرحوا بخلافه .منع الإمهال، لأن فيه تفويت مصلحتهم. وما هو إلا كمن يقول[١] لولده: بين يديك سبع ضار أو مهلك آخر. فلا تسلك هذا الطريق. فقال: دعني أسلكهُ[٢] إلى أن أشاهد السبع أو المهلك. أليس ذلك مستقبحاً في نظر العقلاء؟ ولو هلك، ألم يكن ملوماً مذموماً؟ ومن منعه ذلك، أليس[٣] منسوباً إلى فعل ما توجبه الشفقة والحنو؟

الثانية؛ من قال: البعثة لا تخلو عن التكليف، لأنه فائدتها باتفاق. ثم أن التكليف ممتنع لوجوه:

الأول: ثبت الجبر وأن فعل العبد واقع بقدرة الله. وأن الفعل إما معلوم الوقوع، أو معلوم اللاوقوع والتكليف حينئذ قبيح.

الثاني: التكليف إضرار لما يلزمه من التعب بالفعل، أو العقاب بالترك، وهو قبيح.

الثالث: التكليف إما لا لغرض، وهو عبث، أو لغرض، يعود إلى الله، وهو منزه، أو إلى العبد، وهو إما إضرار، وهو منتفٍ بالإجماع، أو نفع، وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول. ثم إنه معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة.

الرابع؛ التكليف إما مع الفعل. ولا فائدة فيه لوجوبه: وإما قبل الفعل، وأنه تكليف بما لا يطاق، لأن الفعل قبل الفعل محال. ومن جوزه لا يقول بوقوعه، ولا أن كل تكليف كذلك.

---

(١) في (ب) بزيادة (نصح ولده بقوله).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (الطريق).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (يكون).

الخامس: وهو لبعض الصوفية أن التكليف بالأفعال الشاقة يشغل عن التفكر في معرفة الله تعالى. وما يجب له، ويجوز، ويمتنع عليه. ولا شك أن المصلحة المتوقعة من هذا الفائت تربي على ما يتوقع مما كلف به، فكان ممتنعاً عقلاً.

وجواب الأول: ما مر في مسألة خلق الأعمال. والثاني: ما في التكليف من المصالح الدنيوية والأخروية يربي كثيراً على المضرة فيها. والثالث: أنه فرع حكم العقل، ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مع ما أجبنا به الثاني. والرابع: عندنا أن القدرة مع الفعل. وعند المعتزلة أن التكليف قبل الفعل في الحال بالإيقاع في ثاني الحال. وذلك كالإحداث. وهو مما لا شك فيه. فما هو جوابكم فهو جوابنا. والخامس: أن ذلك أحد أغراض التكليف وسائر التكاليف معينة عليه، ووسيلة إلى صلاح المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوشات التي يربي شغلها على شغل التكاليف.

الثالثة: من قال في العقل مندوحة عن البعثة. وهم البراهمة[١]، والصابئة[٢]، والتناسخية، غير أن من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط. ومنهم من قال بنبوة إبراهيم فقط. ومن الصابئة من قال بنبوة شيت، وإدريس فقط. واحتجوا بأن ما حكم العقل بحسنه يفعل. وما حكم بقبحه يترك. وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح، يفعل عند الحاجة، لأن الحاجة ناجزة. ولا يعارضها مجرد الاحتمال. ويترك عند عدمها للاحتياط.

---

(١) سبق الحديث عن البراهمة في كلمة وافية قريباً من هذا وراجع تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ص ٤١٢ . ٤١٦.

(٢) الصابئة: أمة كبيرة من الأمم الكبار، وقد اختلف الناس فيهم اختلافاً كثيراً بحسب ما وصل إليهم من معرفة دينهم، وهم ينقسمون إلى مؤمن وكافر قال الله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾(سورة البقرة، آية ٦٢). ثم ذكرهم فيمن هو هالك أو ناج. قال الله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة**﴾. (سورة الحج، آية ١٧).

والجواب بعد تسليم حكم العقل أن الشرع فائدته تفصيل ما أعطاه العقل إجمالاً، وبيان ما يقصر عنه العقل. فإن القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن من الأفعال ما لا يحكم فيه، كوظائف العبادات وتعيين الحدود، وتعليم ما ينفع وما يضر من الأفعال. وذلك كالطبيب يعرف الأدوية وطبائعها وخواصها مما لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل يحرمون فيه من فوائدها، ويقعون في المهالك قبل استكمالها. مع أن اشتغالهم بذلك يوجب إتعاب النفس وتعطل الصناعات، والشغل عن مصالح المعاش. فإذا تسلموه من الطبيب، خفت المؤنة، وانتفعوا به، وسلموا من تلك المضار. ولا يقال في إمكان معرفته غنى عن الطبيب. كيف والنبي لا يعلم ما يعلم إلا من جهة الله. وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء تتمة لهذا الكلام.

الرابعة: من قال بامتناع المعجزة، لأن تجويز خرق العادة سفسطة، ولو جوزناه، لجاز انقلاب الجبل ذهباً، وماء البحر دماً ودهناً. وأواني البيت رجالاً. وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم. وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بأن يعدم المدعي، ويوجد مثله. ولا يخفى ما فيه من الخبط والإخلال بالقواعد.

والجواب: إن خرق العادات ليس أعجب من أول خلق السموات والأرض وما بينهما، ومن انعدامها الذي نقول به، والجزم بعدم وقوع بعضها لا ينافي إمكانها. وذلك كما في المحسوسات. فإنَّا نجزم بأن حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله، مع الجزم به للحس. والعادة أحد طرق العلم كالحس. ثم إن خرق العادة إعجازاً وكرامة عادة مستمرة.

الخامسة: من قال: ظهور المعجزة لا يدل على الصدق لاحتمالات:

الأول: كونه من فعله، لا من فعل الله، إما لمخالفة نفسه لسائر النفوس، أو لمزاج خاص في بدنه، أو لكونه ساحراً. وقد أجمعتم على

حقيته. أو لطلسم اختص بمعرفته، أو لخاصية بعض المركبات كالمغناطيس[١] والكهرباء.

الثاني: استناده إلى بعض الملائكة أو الشياطين، أو إلى الاتصالات الكوكبية. وهو قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره، فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزاً لنفسه.

الثالث: أن يكون كرامة لا معجزة.

الرابع: أن لا يقصد به التصديق، إذ لا غرض واجباً، ولا يتعين، إذ لعله غير التصديق، كإيهامه ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب، كإنزال المتشابهات، أو لتصديق نبي آخر.

الخامس: أنه لا يلزم من تصديق الله صدقه إلا إذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم إذ لا يقبح عندكم منه شيء.

السادس: لعل التحدي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة، أو لعله تركها مواضعة في إعلاء كلمته لينال من دولته حظاً.

السابع: لعلهم استهانوا به أولاً، وخافوا آخراً، لشدة شوكته، أو شغلهم ما يحتاجون إليه في تقويم معيشتهم عنه.

الثامن: لعله عورض، ولم يظهر لمانع، أو ظهر، ثم أخفاه أصحابه عند استيلائهم، وطمسوا آثاره. ومع قيام هذه الاحتمالات لا يبقى لها دلالة على الصدق.

---

(١) كانت الأمم القديمة تعرف خواص المغناطيس فنسبوا له تأثيرات علاجية كثيرة، وعلقوا عليه وساوس كثيرة، وأوهاماً عديدة فاستعمله الناس قديماً تمائم وطلاسم. وذكر جالينوس أنه لو استعمل من الداخل كان مفرغاً للماء ومسهلاً، واعتبره ديقوريدس عظيم النفع لاستفراغ السوداء، ورأى ابن سينا أنه له سلطاناً على أمراض الطحال، وكان أبقراط يأمر به من الباطن مع جواهر أخرى علاجاً للعقم. وذكر بليناس أن جميع أنواعه نافعة في أمراض الأعين ولا سيما التدمع.
راجع دائرة معارف القرن العشرين ٩: ٢٨٨. ٢٩١.

الجواب الإجمالي ما قررناه غير مرة من أن التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادي والتفصيلي عن الأول: أنّا بيّنا أن لا مؤثر في الوجود إلا الله، والسحر[1] ونحوه إلا إن لم يبلغ حد الإعجاز كفلق البحر، وإحياء الموتى كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر. وإن بلغ فإما دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر أيضاً، أو معه، فلا بد من ألا يخلقه الله على يده، أو أن يقدر غيره على معارضته. وإلا كان تصديقاً للكاذب، وأنه محال. وعن الثاني: أن لا خالق إلا الله. وعن الثالث: أن من جوزها فقال بعضهم ـ منهم الأستاذ أبو إسحق ـ: لا تبلغ درجة المعجزة. وقيل: لا تقع على القصد. وقال القاضي: تجوز إذا لم تقع على طريق التعظيم والخيلاء، لأن ذلك ليس من شعار الصالحين. ومع ذلك تمتاز بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة. وعلى التقادير، فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر. وعن الرابع: أنّا لا نقول بالغرض بل نقول: إن خلقها يدل على تصديق له قائم بذاته. وعن الخامس: قد مر امتناع الكذب عليه. وعن السادس: إذا أتى بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة، وعجز من في قطره عن المعارضة، علم ضرورة صدقه. وعن السابع: يعلم عادة المبادرة إلى معارضة من يدعي الانفراد بأمر جليل فيه التفوق على أهل زمانه، واستتباعهم، والحكم عليهم في أنفسهم ومالهم، وعدم الإعراض عنها بحيث لا ينتدب له أحد، والقدح فيه سفسطة. وحينئذ فدلالته من جهة الصرفة واضحة. وعن الثامن: كما علم بالعادة وجوه معارضته، علم وجوب إظهارها، إذ به يتم المقصود. واحتمال المانع للبعض في بعض الأوقات والأماكن لا يوجب احتماله في الجميع. فلو وقعت معارضة، لاستحال عادة إخفاؤها مطلقاً.

---

(١) السحر: قال العلماء ما يستعان في تحصيله بالتقرب إلى الشياطين مما لا يقدر عليه الإنسان. وقال ابن خلدون في المقدمة: هو علم بكيفية الاستعدادات تقتدر النفوس البشرية به على التأثيرات في عالم العناصر إما بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية، والأول هو السر والثاني هو الطلسمات. وكانت هذه العلوم في أهل بابل من السريانيين والكلدانيين وفي أهل مصر من القبط وغيرهم، وكان لهم فيها التآليف والآثار.

السادسة: من قال: العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده إلا بالتواتر. ولكنه لا يفيد العلم لوجوه:

الأول: أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم. فكذا الكل، إذ ليس كذب الكل إلا كذب كل واحد.

الثاني: أن حكم كل طبقة حكم ما قبلها بواحد. فإن من جوز إفادة المائة للعلم، أجاز إفادة التسعة والتسعين له قطعاً، ولم يحصره في عدد، وادعاء الفرق تحكم. فلنفرض طبقة لا تفيده، ثم نزيد عليه واحداً واحداً، فلا يفيده بالغاً ما بلغ.

الثالث: لو أوجب التواتر العلم لأوجبه خبر الواحد. واللازم منتفٍ.

بيان الملازمة أن التواتر[1] لا يشترط فيه اجتماع أهل اتفاقاً، بل يحصل بخبر واحد بعد واحد[2]. فالموجب له هو الخبر الأخير[3].

الرابع: شرطه استواء الطرفين والواسطة، ولا سبيل إلى العلم به.

الخامس: أن التواتر غير مضبوط بعدد، بل ضابطه عندكم حصول العلم به. فإثبات العلم به مصادرة.

وجواب الأول: منع مساواة حكم الكل لحكم كل واحد لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد. والثاني: أن حصول العلم عنده عندنا بخلق الله تعالى إياه. وقد يخلقه بعدد دون عدد. كيف وأنه يختلف بالوقائع، والمخبرين، والسامعين. والثالث: أما عندنا، فلأنه بخلق الله. وأما عند الحكماء والمعتزلة، فلأن الإخبار أسباب معدة، وهي قد لا تجامع المسبب كالحركة للحصول في المنتهى، ثم إنا نجد من أنفسنا أن الخبر الأول يفيد ظناً، ويقوى بالثاني والثالث إلى ما لا أقوى منه. فيلزم أن الموجب

---

(١) التواتر: هو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب.

(٢) بزيادة (بعد واحد) مرة أخرى.

(٣) بزيادة (من هذه الأخبار).

له هو الخبر الأخير بشرط سبق أمثاله وعن الرابع والخامس: أنّا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع على شرطه، لا أنّا نستدل بالتواتر على ما ادعيناه. والفرق بين الأمرين ظاهر.

السابعة: من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها، قالوا: تتبعنا الشرائع فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة[1]، فعلمنا أنها ليست من عند الله. وذلك كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه، وتحمل الجوع والعطش في أيام معينة. والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن وتكليف الأفعال الشاقة، كطي الفيافي، وكزيارة بعض المواضع، والوقوف ببعض، والسعي في بعض، والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري، وكشف الرأس، والرمي لا إلى مرمى. وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الأحجار، وكتحريم النظر إلى الحرة الشوهاء دون الأمة الحسناء، وكحرمة أخذ الفضل في صفقة، وجواز في صفقتين مع استوائهما في المصالح والمفاسد.

الجواب: بعد تسليم حكم العقل فغايته عدم الوقوف على الحكمة، ولا يلزم منه عدمها. ولعل مصلحة استأثر الله بالعلم بها على أن في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعاً للنفس الأبية، وملكة قهرها فيما فيه الحكمة، وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب أو العقاب.

الشرح:

(**المقصد الثالث:** في إمكان البعثة، وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد ﷺ. فإن الدال على الوقوع دال على الإمكان) بلا اشتباه.

---

(١) الحكمة: العلم والتفقه، قال تعالى: ﴿**ولقد آتينا لقمان الحكمة**﴾ (سورة لقمان: آية: ١٢) يعني العلم والفهم. والحكمة: العدل والكلام الموافق للحق، وصواب الامر وسداده ووضع الشيء في موضعه، وما يمنع من الجهل والعلة، يقال حكمة التشريع وما الحكمة في ذلك، والحكمة أيضا الفلسفة، أي معرفة أفضل الاشياء بأفضل العلوم ولها في عرف الفلاسفة عدة معان:
اطلق لفظ الحكمة عند اليونانين على العلم ثم اطلق على احدى الفضائل الاصلية وهي الشجاعة، والعفة والعدالة.
راجع الرسالة الخامسة في اقسام العلوم العقلية من تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ١٠٤ . ١٠٥.

(وقالت الفلاسفة: إنها واجبة عقلاً لما مر) من أن النظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل.

(وقال بعض المعتزلة: يجب على الله و) فصل (بعضهم فقال: إذا علم الله من أمة[1] أنهم يؤمنون) وجب عليه إرسال النبي إليهم لما فيه من استصلاحهم. (وإلا) أي وإن لم يعلم ذلك، بل علم أنهم لا يؤمنون، لم يجب الإرسال، بل (حسن) قطعاً لأعذارهم.

(وقال أبو هاشم: يمتنع خلوه) أي خلو البعث (عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها) لأن البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها. (وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية) فإنه فائدة جليلة. (و) جوزه أيضاً (لتقرير الشريعة المتقدمة) سواء كانت مندرسة أو لا.

(وقيل: إنما يجوز البعث لتقريرها (إذا اندرست وهو) أي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه[2] المختلفة (بناء) أي مبني (على أصلهم) الفاسد. أعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض، ووجوب الألطاف، ورعاية الأصلح[3]، فيكون فاسداً أيضاً (و) على تقدير صحته (لا يضرنا) في مدعانا (فإنّا) إنما (ادعينا الإمكان العام) الذي يجامع الوجوب، لا الإمكان الخاص الذي ينافيه. (وغرضنا هنا رد شبه المنكرين) للبعثة (وهم طوائف):

(**الأولى**: من أحالها) أي حكم باستحالتها لذاتها.

(**الثانية**: من) جوزها ولكن (قال: لا تخلو) البعثة (عن التكليف) بأوامر ونواهٍ؛ (وأنه) أي التكليف (ممتنع) فتنتفي البعثة لانتفاء لازمها.

---

(١) في المطبوعة أمته بدلاً من (أمة).

(٢) في المطبوعة الوجود بدلاً من (الوجوه).

(٣) في (ب) الصالح بدلاً من (الأصلح).

(**الثالثة**: من) جوز التكليف، و(قال: في العقل[1] كفاية) في معرفة التكاليف، فلا حاجة إلى البعثة، بل لا فائدة فيها.

(**الرابعة**: من قال بامتناع المعجزة) لأن خرق العادة محال عقلاً. (ولا تتصور) النبوة (دونها) أي دون المعجزة.

(**الخامسة**: من) جوز وجود المعجزة، لكن (منع دلالتها) على صدق مدعي النبوة.

(**السادسة**: من سلم) دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها، فتفيده العلم بصدقه (ومنع إمكان العالم بها) للغائبين عنها. فإن العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها إنما يكون (بالتواتر). وهو لا يفيد العلم أصلاً، بل الظن، وأنه لا يجدي في المسائل اليقينية.

(**السابعة**: من) اعترف بإمكان البعثة، وانتفاء الموانع السابقة، لكن (منع وقوعها) فهذه هي الطوائف المنكرة لها.

(**الأولى**) منها. وهو (من قال باستحالة البعثة) في نفسها (احتج) على استحالتها (بوجوه):

(**الأول**: المبعوث لا بد أن يعلم أن القائل له: أرسلتك) فبلغ عني (هو الله، ولا طريق إلى العلم به، إذ لعله من إلقاء الجن. فإنكم أجمعتم على وجوده) وعلى جواز إلقائه الكلام إلى النبي.

---

(١) الجمهور يطلق الفعل على ثلاثة أوجه:

الأول: يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته ويكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته.

الثاني: يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون حده أنه معانٍ مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح.

والثالث: يراد به صحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها.

راجع معيار العلم للغزالي. ص ١٦٢.

(الثاني: أن من يلقى إليه) أي إلى النبي (الوحي إن كان جسمانياً، وجب أن يكون مرئياً) لكل من حضر حال الإلقاء. وليس الأمر كذلك كما اعترفتم به. و(إلا) أي وإن لم يكن جسمانياً، بل روحانياً، (كان كذلك) أي إلقاء الوحي بطريق التكليم (منه مستحيلاً) إذ لا يتصور للروحانيات كلام.

(الثالث: التصديق بها) أي بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (وما لا يجوز. وأنه) أي العلم بما ذكر (لا يحصل إلا بغامض النظر) لأن هذا العلم ليس ضرورياً، ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى. (وهو) أي ذلك النظر الموصل إلى هذا العلم (غير مقدر بزمان) معين كيوم أو سنة، بل هو مختلف بحسب الأشخاص وأحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة. (فللمكلف الاستمهال) أي يجوز له أن يستمهل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) في أي زمان كان (و)حينئذ (يلزم إفحام النبي، وتبقى البعثة عبثاً. وإلا) أي وإن لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهملة (لزم التكليف بما لا يطاق) لأن التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده (وأنه قبيح عقلاً) فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وتعالى.

(وجواب) الوجه (الأول والثاني: أن المرسل ينصب دليلاً) يعلم به الرسول أن القائل له: «أرسلتك»، هو الله تعالى دون الجن[1]، بأن يظهر له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات، وتكون مفيدة له ذلك العلم. (أو يخلق علماً ضرورياً فيه) بأنه المرسل، والقائل. وبهذا يعلم الجواب عن الثاني، وهو أن يقال، جاز أن يكون الملقي جسمانياً. ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين. فإن قدرته[2] لا تقصر عن شيء، (و) جواب (الثالث: أما على أصلنا) في التعديل والتجوير[3] (فلا يجب الإمهال) لأنّا بيّنا فيما سبق أنه إذا

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (إرسال).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (تعالى).
(٣) في المطبوعة (التجويز) بدلاً من (التجوير).

ادعى النبي الرسالة، واقترنت[1] بدعواه المعجزة الخارقة للعادة، وكان المبعوث إليه عاقلاً متمكناً من النظر، فقد ثبت الشرع، واستقر وجوب المتابعة، سواء نظر، أو لم ينظر، فلا يجوز للمكلف الاستمهال. ولو استمهل، لم يجب الإمهال لجريان العادة بإيجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه. وإليه الإشارة بقوله: (مع العلم العادي الحاصل عن المعجز. وأما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم) في التحسين والتقبيح، (وإن صرحوا بخلافه منع الإمهال) يعني أن المعتزلة اعترفوا بوجوب الإمهال عند الاستمهال، فلا محيص لهم عن ذلك الإلزام، إلا أن اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الإمهال (لأن فيه تفويت مصلحتهم) وذلك لأنه يرشدهم إلى المصالح، ويحذرهم عن المهالك، ويقربهم من السعادة، ويبعدهم عن الشقاوة. (وما هو إلا كمن يقول لولده: بين يديك سبع ضار أو مهلك آخر. فلا تسلك هذا الطريق. فقال) الولد: (دعني أسلكه إلى أن أشاهد السبع أو المهلك. أليس ذلك) القول من الولد (مستقبحاً في نظر العقلاء. ولو هلك. ألم يكن ملوماً مذموماً. ومن منعه ذلك، أليس منسوباً إلى فعل ما توجبه الشفقة والحنو؟) وبما قررناه يندفع الإلزام عن أصلهم أيضاً.

الطائفة (الثانية: من قال: البعثة لا تخلو عن التكليف، لأنه فائدتها) التي لا تخلو هي عنها. وأيضاً هي لا تخلو عن التكليف (باتفاق) وإجماع من القائلين بها. (ثم إن التكليف) الذي هو لازمها (ممتنع لوجوه):

(**الأول**: ثبت الجبر)[2] وعدم الاختيار في الأفعال (و) ذلك لما تبين

---

(١) في (ب) واقترن من و(اقترنت).

(٢) الجبر في اللغة خلاف الكسر ومعناه في اصطلاح الرياضيين نقل الكمية السالبة من أحد طرفي المعادلة إلى الطرف الثاني وقلبها إلى كمية موجبة. والجبرية: مذهب من يرى أن إرادة الإنسان العاقلة عاجزة عن توجيه مجرى الأحداث وأن كل ما يحدث للإنسان قد قدّر عليه أزلاً فهو مسير لا مخير، ويطلق لفظ الجبرية أيضاً على معتنقي هذا المذهب، وإذا ذكرت الجبرية مع القدرية جاز تحريكها للازدواج. والجبرية: أصحاب جهم بن صفوان قالوا لا قدرة للعبد أصلاً لا مؤثرة ولا كاسبة. بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها.

من (أن فعل العبد واقع بقدرة الله) إذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم أصلاً. والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق. (و) من (أن الفعل إما معلوم الوقوع) من العبد (أو معلوم اللاوقوع) منه. (فعلى الأول يكون ضرورياً، وعلى الثاني ممتنعاً. ولا قدرة على شيء منهما (والتكليف حينئذ) أي حين إذ ثبت الجبر (قبيح) فيكون ممتنعاً.

(**الثاني**: التكليف إضرار) بالعبد (لما يلزمه من التعب بالفعل) إذا أقدم عليه (أو العقاب بالترك) إذا أحجم عنه. (وهو) أي الإضرار (قبيح) والله تعالى منزه عنه.

(**الثالث**: التكليف إما لا لغرض وهو عبث) قبيح (أو لغرض يعود إلى الله. وهو) محال، لأنه تعالى (منزه) عن الأغراض كلها من جلب المنافع، ودفع المضار (أو إلى العبد، وهو إما اضرار، وهو منتفٍ بالإجماع، أو نفع. وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول فإنه منزلة أن يقال له: حصل المنفعة لنفسك. وإلا عذبتك أبد الآباد. ولا شك أن أهم مصالحه ترك التعذيب (ثم إنه) أي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين (معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة). ولا شك أن إضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح.

(**الرابع**: التكليف) بإيقاع الفعل (إما مع) وجود (الفعل ولا فائدة فيه) أصلاً (لوجوبه) وتعين صدوره حينئذ، فيكون عبثاً قبيحاً. وكذا الحال إذا كان التكليف بعد الفعل، مع أنه تكليف بتحصيل الحاصل. (وإما قبل) وجود (الفعل، وأنه تكليف بما لا يطاق، لأن الفعل قبل الفعل محال) إذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه. والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوزه. وهو ظاهر. (و) أما (من جوزه) فإنه (لا يقول بوقوعه، ولا أن) أي ولا يقول بأن (كل تكليف كذلك) أي تكليف بما لا يطاق. والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق. ويستلزم أن كل تكليف من هذا القبيل. فيكون هذا القسم باطلاً عنده أيضاً. وإذا بطلت الأقسام الحاضرة، امتنع التكليف مطلقاً.

(**الخامس**: وهو لبعض الصوفية) من أهل الإباحة (أن التكليف بالأفعال الشاقة) البدنية (يشغل الباطن) عن التفكر في معرفة الله تعالى وما يجب له) من الصفات (ويجوز، ويمتنع عليه) من الأفعال. (ولا شك أن المصلحة المتوقعة من هذا الفائت) وهو النظر فيما ذكر (تربى) أي تزيد وتفضل (على ما يتوقع مما كلف به، فكان ممتنعاً عقلاً).

(وجواب الأول: ما مر في مسألة خلق الأعمال) من أن قدرة العبد وإن كانت غير مؤثرة، إلا أن لها تعلقاً بالفعل[١] يسمى كسباً، وباعتباره جاز التكليف به، فلا يكون تكليفاً بما لا يطاق بالكلية. (و) جواب (الثاني) أن يقال: (ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والأخروية يربى[٢] كثيراً على المضرة) التي هي (فيها) وترك الخير الكثير، لأجل الشر القليل مما لا يجوز[٣]. (و) جواب (الثالث: أنه فرع حكم العقل) بالحسن والقبح (ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مع ما أجبنا به الثاني) وهو أن نقول: إن التكليف لغرض يعود إلى العبد، وهو المنافع الدنيوية والأخروية التي تربى على مضرة التعب بمشاق الأفعال. وأما عقابه أبداً، فليس لأنه لم يحصل منفعته، بل لأنه يمثل أمر مولاه وسيده. وفي ذلك إهانة له، وإن لم يستجلب بذلك الأمر فائدة لنفسه. والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بأن تلك المضرة مستندة إلى سوء اختيارهم. (و) جواب (الرابع: عندنا أن القدرة مع الفعل) كما مر. والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفاً بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل. وإنما يكون كذلك أن لو كان الفعل حاصلاً بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به، وما ذكر من أنه لا فائدة فيه حينئذ لوجوبه فإنما يتم إذا وجب الغرض في أفعاله تعالى. وهو باطل. (و) جواب الرابع (عند المعتزلة أن التكليف قبل الفعل). وليس ذلك تكليفاً بما لا يطاق، لأن التكليف (في الحال) إنما هو (بالإيقاع في ثاني الحال) لا بالإيقاع في

---

(١) في (ب) بزيادة (وهو الذي).

(٢) في (ب) يزيد بدلاً من (يربي).

(٣) في (ب) بزيادة جملة (عند العقلاء).

الحال، ليكون جمعاً بين الوجود والعدم. (وذلك) أي التكليف (كالإحداث) يعني أن ما أوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في إحداث الفعل، فيقال: إحداثه إما حال وجوده، فيكون تحصيلاً للحاصل، وإما حال عدمه فيكون جمعاً بين النقيضين. (وهو) أي الإحداث (مما لا شك فيه. فما هو جوابكم) في الإحداث (فهو جوابنا) في التكليف. (و) جواب (الخامس: أن ذلك) أي التفكر في معرفة الله وصفاته وأفعاله (أحد أغراض التكليف) بل هو العمدة الكبرى منها، (وسائر التكاليف معينة عليه) داعية إليه (ووسيلة إلى صلاح المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوشات التي يربى شغلها على شغل التكاليف).

الطائفة (الثالثة: من قال: في العقل مندوحة عن البعثة) إذ هو كافٍ في معرفة التكاليف، فلا فائدة فيها (وهم البراهمة[١]، والصابئة[٢]، والتناسخية. غير أن من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط. ومنهم من قال بنبوة إبراهيم فقط. ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وإدريس فقط. و)هؤلاء كلهم (احتجوا بأن ما حكم العقل بحسنه) من الأفعال (يفعل. وما حكم بقبحه يترك. وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح، يفعل عند الحاجة) إليه، (لأن الحاجة ناجزة) حاضرة، فيجب اعتبارها دفعاً لمضرة فواتها. (ولا يعارضها مجرد الاحتمال) أي احتمال المضرة بتقدير قبحه. (ويترك عند عدمها للاحتياط) في دفع المضرة المتوهمة.

(والجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح (أن الشرع) المستفاد من البعثة (فائدته تفصيل ما أعطاه العقل إجمالاً) من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة. (وبيان ما يقصر عنه العقل) ابتداء (فإن القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن من الأفعال ما لا يحكم) العقل (فيه) بشيء. وذلك

---

(١) سبقت كلمة وافية عن حقيقة البراهمة وأفكارهم ومعتقدهم وما يدينون به.

(٢) سبق الكلام عن هذه المجموعة، وراجع تفسير القرطبي عند قوله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا والذي هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم**﴾ سورة البقرة، آية ٦٢.

(كوظائف العبادات[1] وتعيين الحدود) ومقاديرها. (وتعليم ما ينفع وما يضر من الأفعال. وذلك) أي النبي الشارع (كالطبيب) الحاذق (يعرف الأدوية وطبائعها وخواصها مما لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة، ففي دهر طويل يجربون[2] فيه) أي في ذلك الدهر الطويل (من فوائدها) لعدم حصول العلم بها بعد (ويقعون في المهالك قبل استكمالها) أي قبل استكمال مدة التجربة، إذ ربما يستعملون من الأدوية في تلك المدة ما يكون مهلكاً، ولا يعلمون ذلك، فيهلكهم (مع أن اشتغالهم بذلك) أي بتحصيل العلم بأحوال الأدوية بطريق التجربة (يوجب اتعاب النفس، وتعطل الصناعات) الضرورية (والشغل عن المصالح والمعاش. فإذا تسلموه من الطبيب، خفت المؤنة، وانتفعوا به، وسلموا من تلك المضار. ولا يقال في إمكان معرفته) أي معرفة ما ذكر (غنى عن الطبيب) فكذا لا يقال في إمكان معرفة التكاليف وأحوال الأفعال بتأمل العطل فيها غنى عن المبعوث. (كيف والنبي لا يعلم ما لا يعلم[3] إلا من جهة الله) بخلاف الطبيب، إذ يمكن التوصل إلى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة. فإذا لم يكن هو مستغنيًا عنه، كان النبي بذلك أولى. (وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء) وهو أن الإنسان مدني بالطبع، فلا بد له من قانون عدل محتاج إلى واضع يمتاز عن بني نوعه بما يدل على أن ما أتى به من عند ربه (تتمة لهذا الكلام) فإنه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الأزلية المقتضية للنظام الأبلغ.

الطائفة (الرابعة: من قال بامتناع المعجزة) فلا يثبت النبوة أصلاً (لأن تجويز خرق العادة سفسطة[4]. ولو جوزناه، لجاز إنقلاب الجبل ذهباً وماء

---

(١) قال الإمام علي كرم الله وجهه: (لو كان الدين بالعقل لكان المسح على باطن الخف اولى من ظهره).

(٢) في المطبوعة (يحرمون) بدلاً من (يجربون).

(٣) في المتن تحريف حيث قال (كيف والنبي يعلم ما لا يعلم إلا من جهة الله).

(٤) أصل هذا اللفظ في اليونانية (سوفيسما) وهو مشتق من لفظ (سوفوس) ومعناه الحكيم والحاذق. والسفسطة عند الفلاسفة: هي الحكمة المموهة، وعند المنطقيين هي القياس المركب من الوهميات والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته كقولنا: الجوهر موجود في=

البحر دماً ودهناً، وأواني البيت رجالاً) كملا (وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم. وكون من ظهرت المعجزة على يد غير من ادعى النبوة بأن يعدم المدعي) عقيب دعواه بلا مهلة (ويوجد مثله) في آن إعدامه، فيكون ظهور المعجزة على يد المثل. (ولا يخفى ما فيه) أي في تجويز خرق العادة (من الخبط والإخلال بالقواعد) المتعلقة بالنبوة وغيرها. إذ يجوز حينئذ أن يكون الآتي بالأحكام الشرعية في الأوقات المتفرقة أشخاصاً مماثلة للذي ثبتت نبوته بالمعجزة، وأن يكون الشخص الذي تتقاضاه غير الذي كان عليه دينك.... إلى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد.

(والجواب: أن خرق العادات ليس أعجب من أول خلق السموات والأرض وما بينهما. ومن إنعدامها الذي نقول) نحن (به، والجزم بعدم وقوع بعضها) كما في الأمثلة المذكورة (لا ينافي إمكانها) في أنفسها، (وذلك كما في المحسوسات، فإنّا نجزم بأن حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله، مع الجزم به) جزماً مطابقاً للواقع ثابتاً لا تتطرق إليه شبهة (للحس) الشاهد به شهادة موثوقاً بها. (والعادة أحد طرق العلم كالحس) فجاز أن نجزم ذلك الجزم بشيء من جهة العادة، مع إمكان نقيضه في نفسه. (ثم إن خرق العادة إعجازاً) لنبي (وكرامة) لولي (عادة مستمرة) توجد في كل عصر وأوان. فلا يمكن للعاقل المنصف إنكاره، أو فلا يكون حينئذ خرقاً للعادة، بل أمراً عادياً. والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة، وإن لم يكن خارقاً للعادة.

الطائفة (الخامسة: من قال: ظهور المعجز لا يدل على الصدق) في دعوى النبوة (لاحتمالات):

= الذهن، وكل موجود في الذهن عرض لينتج أن الجوهر عرض. والسوفسطائي: هو المنسوب إلى السفسطة، وقد أطلق هذا اللفظ على الحاذق في إحدى الصناعات الميكانيكية ثم أطلق على الحاذق في الخطابة أو الفلسفة، ثم أطلق بعد ذلك على كل دجال ومخادع.

(**الأول**: كونه من فعله لا من فعل الله) فلا يكون نازلاً منزلة التصديق له من الله. وإنما جاز كون المعجز فعلاً له مع كون غيره عاجزاً عنه. (إما لمخالفة نفسه لسائر النفوس) البشرية في الماهية كما ذهب إليه جماعة، فيجوز حينئذ أن يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها (أو لمزاج خاص في بدنه) هو أقوى من أمزجة أقرانه، فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره. وإن توافقا في الماهية، (أو لكونه ساحراً) ماهراً في السحر (وقد أجمعتم على حقيقته) أي على كون السحر مؤثراً في أمور غريبة كما دل عليه الكتاب، كقوله تعالى: ﴿**فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ**﴾[1] والسنة كقصة لبيد بن الأعصم مع النبي عليه السلام[2]، ومن أنكره من القدرية، فقد خالف كتاب الله، وسنة نبيه وإجماع الأمة أيضاً، إذ ما من عصر من عهد الصحابة إلى ظهور المخالفين إلا وكان الناس يتفاوضون فيه في أمر السحر وتأثيراته، حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر، فقال بعضهم: يجب قتله. وقال آخرون: هو كافر. وقال الشافعي: إذا اعترف الساحر بأن قتله شخصاً بسحره، وبأن سحره مما يقتل غالباً، وجب عليه القود، ولم ينكره أحد، فكان إجماعاً. هكذا ذكره الآمدي، (أو لطلسم اختص) هو (بمعرفته) يعني أن سلم امتناع السحر في نفسه، فلا مجال لإنكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر تأثيرات عجيبة، فجاز أن يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره. فإذا أتى به، ترتب عليه أمر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره.

وقالوا: الطلسم: عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الأرضية المنفعلة. وذلك أن القوى السماوية أسباب لحدوث الكائنات العنصرية،

---

(١) سورة البقرة، آية ١٠٢.

(٢) روي أنه سحر النبي ﷺ في إحدى عشرة عقدة ورمى به في البر فمرض عليه السلام ونزل المعوذتان وأخبره جبريل عليه السلام بموضع السحر فأرسل علياً كرم الله وجهه فجاء به فقرأهما عليه، وكان كلما قرأ آية انحلت عقدة، ووجد بعض الخفة. فإن قلت لا يلزم على هذا صدق الكفرة في أنه مسحور قلت لأنهم أرادوا به أنه مجنون بواسطة السحر وحاشاه من ذلك.

ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل. فمن عرف أحوال الفاعل والقابل، وقدر على الجمع بينهما، عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة. (أو لخاصية بعض المركبات)، إذ لا شك أن المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثاراً عجيبة (كالمغناطيس) الجاذب للحديد، (والكهرباء) التي تجذب التبن، وكالحجر الباغض للخل، فإنه إذا أرسل على إناء فيه خل، لم ينزل بل ينحرف عنه حتى يسقط خارجاً عن الإناء. وكالحجر الجالب للمطر، وهو مشهور فيما بين الأتراك، فجاز أن يكون ذلك الخارق الذي ظهر على يد المدعي تابعاً لخاصية بعض المركبات، ويكون هو عالماً بذلك النوع من التركيب دون غيره.

(الثاني) من تلك الاحتمالات (استناده) أي استناد المعجز (إلى بعض الملائكة) فإنها قادرة على أفعال غريبة، فلعل ملكاً أظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبئ ليغوي الناس. وأما عصمة الملائكة فإنما تعلم بقول النبي، فلا يمكن أن يتمسك بها ههنا. (أو الشياطين) فإنها موجودة عندكم، قادرة على أفعال خارقة (أو) استناده (إلى الاتصالات الكوكبية) وأنظارها الحادثة من الحركات الفلكية (وهو) أي مدعي النبوة (قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره) فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله إلا في ألوف من السنين، ويستتبع أمراً غريباً (فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزاً لنفسه) فلا يكون حينئذ دالاً على صدقه.

(الثالث) منها (أن يكون) الخارق[1] الظاهر (كرامة لا معجزة) فلا يكون له دلالة على الصدق.

---

(١) كل ما خالف العادة فهو خارق، والفرق بينه وبين المعجز أن المعجز يقارن التحدي، والخارق لا يقارنه. ويطلق الخارق على ما يخرق نظام الطبيعة كالمعجزات والكرامات والإرهاصات، فهي خارجة للنظام الطبيعي المعلوم تقول الحقائق الخارقة للطبيعة، أي حقائق الوحي والإيمان والخارق للطبيعة مرادف للمفارق، وهو ما دل على الموجودات الروحانية المعراة عن المادة، ولواحق المادة كالعقول السماوية والأرواح عند الفلاسفة القدماء فهي وإن كانت مخلوقة لله ومتعلقة بقدرته إلا أنها تجاوز حدود الطبيعة.

(**الرابع**: إن لا يقصد به التصديق) أي سلمنا أن المعجز من فعله تعالى، لكنه ليس تصديقاً منه للمدعي. (إذ لا غرض واجباً) في أفعاله تعالى. (و)على تقدير وجوبه (لا يتعين) التصديق له (لكونه غرضاً من ذلك الخارق (إذ لعله) أي الغرض منه (غير التصديق) له (كإيهامه) أي إيهام تصديقه (ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب) بذلك (كإنزال المتشابهات). فإنها بظواهرها توهم الخطأ. ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ إلا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها، فيستحق به الثواب. (أو) يكون ذلك الخارق (لتصديق نبي آخر) موجود في جانب آخر، أو يكون إرهاصاً لنبي سيأتي فيما بعد كالأحوال الظاهرة على النبي قبل مبعثه، وكالنور الذي كان في جبين آبائه.

(**الخامس**: إنه لا يلزم من تصديق الله) إياه (صدقه إلا إذا علم استحالة الكذب على الله، ولم يعلم) ذلك عقلاً (إذ لا يقبح عندكم منه شيء) ولا سمعاً للزوم الدور.

(**السادس**: لعل التحدي) الصادر عن المدعي (لم يبلغ من هو قادر على المعارضة) من الذين هم في بعض الأقطار (أو لعله) أي القادر على المعارضة (تركها مواضعة) مع المدعي ومواطأة معه (في إعلاء كلمته لينال من دولته حظاً) وافراً.

(**السابع**: لعلهم استهانوا به أولاً) وظنوا أن دعوته مما لا يتم ولا يلتفت إليه، فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء أمره (وخافوه آخراً لشدة شوكته) وكثرة أتباعه. (أو شغلهم ما يحتاجون إليه في تقويم معيشتهم عنه) أي عن المدعي ومعارضته.

(**الثامن**: لعله عورض، ولم يظهر لمانع) منع المعارض عن إظهار ما عارض به (أو أظهر، ثم أخفاه أصحابه) أي أتباع المدعي (عند استيلائهم) وغلبتهم على الناس المخالفين لهم (وطمسوا آثاره) حتى انمحى بالكلية. (ومع قيام هذه الاحتمالات) الثمانية (لا يبقى لها) أي للخارق الذي سمي معجزة(دلالة على الصدق).

(الجواب الإجمالي ما قررناه غير مرة) أي قررناه مراراً. ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة (من أن التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادي) كما في المحسوسات. (و)الجواب (التفصيلي عن الأول أنَّا بينا أن لا مؤثر في الوجود إلا الله. فالمعجز لا يكون إلا فعلاً له، لا للمدعي. (والسحر ونحوه إن لم يبلغ حد الإعجاز) الذي هو (كفلق البحر، وإحياء الموتى) وإبراء الأكمه والأبرص (كما هو مذهب جميع العقلاء، فظاهر) أنه لا يلتبس السحرة بالمعجزة، فلا إشكال. (وإن بلغ) السحر حد الإعجاز (فأما) أن يكون (دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر أيضاً) أنه لا التباس (أو) يكون (معه) أي مع ادعاء النبوة والتحدي. وحينئذ (فلا بد من) أحد أمرين[1]، إما (أن لا يخلقه الله على يده، أو أن يقدر غيره على معارضته. وإلا كان تصديقاً للكاذب. وأنه محال) على الله سبحانه لكونه كاذباً (و)الجواب (عن الثاني: أن لا خالق إلا الله) فلا يكون المعجز مستنداً إلى غير. (وعن الثالث أن) لم يجوز الكرامة، فلا إشكال عليه. و(من جوزها، فقال بعضهم، منهم الأستاذ إبو إسحق: لا تبلغ) الكرامة الظاهرة على يد الأولياء (درجة المعجز. وقيل: لا تقع) الكرامة (على القصد) والاختيار، حتى إذا أراد الولي إيقاعها. لم تقع، بل وقوعها اتفاقي فقط.

(وقال القاضي: تجوز) الكرامة (إذا لم تقع على طريق التعظيم والجلال، لأن ذلك ليس من شعار الصالحين. ومع ذلك تمتاز) الكرامة عن المعجز (بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة، وعلى التقادير) كلها (فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر) فلا تشتبه إحداهما بالأخرى. (وعن الرابع: أنَّا لا نقول بالغرض) أي لا نقول بأن خلق المعجزة لغرض التصديق، لأن أفعاله تعالى عندنا غير معللة بالأغراض. (بل نقول:) إن خلقها على يد المدعي (يدل على تصديق له قائم بذاته) تعالى، كما أن حمرة الخجل تفيد العلم الضروري

---

(١) ج قوله: (وحينئذ فلا بد من أحد أمرين) يمكن أن يقال لا حاجة إلى شيء منهما لجواز أن يخلق الله تعالى العلم الضروري بكذبة أو ينصب أمارات دالة على كذبه بحيث يعلم منها قطعاً.

بحصول الخجلة. مع جواز حصولها بدونها. أما على القول باستناد الحوادث إلى القادر المختار فظاهر. وأما على القول بالموجب، فلأنه يجوز أن يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة في ذلك الشخص من غير أن يحصل فيه الخجالة. (وعن الخامس: فقد مر في مسألة الكلام من موقف الإلهيات (امتناع الكذب عليه) سبحانه وتعالى. (وعن السادس: إذا أتى)[1] مدعي النبوة (بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة. وعجز من في قطره عن المعارضة، علم ضرورة صدقه) في دعواه. (وعن السابع: يعلم عادة) أي يعلم بالضرورة العادية الوجدانية (المبادرة) بلا توانٍ (إلى معارضة من يدعي الانفراد بأمر جليل فيه التقوى على أهل زمانه واستتباعهم، والحكم عليهم في أنفسهم ومالهم. (و) يعلم بالضرورة أيضاً (عدم الإعراض عنها) أي عن المعارضة في مثل هذا الأمر (بحيث لا ينتدب له أحد) ولا يتوجه نحو الإتيان بالمعارض أصلاً. (والقدح فيه سفسطة) ظاهرة. (وحينئذ) أي وحين إذ كان الأمر كما ذكرنا (فدلالته من جهة الصرفة واضحة). فإن النفوس إذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه أمراً خارقاً للعادة، دالاً على صدق المدعي وإن كان ما أتى به مقدوراً لغيره. (وعن الثامن: كما علم بالعادة وجوب معارضته) على تقدير القدرة، (علم) بالعادة أيضاً (وجوب إظهارها، إذ به يتم المقصود. واحتمال المانع للبعض في بعض الأوقات والأماكن لا يوجب احتماله في الجميع) أي في جميع الأوقات والأماكن، بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية. (فلو وقعت معارضة، لاستحال عادة إخفاؤها مطلقاً) من أصحاب المدعي عند استيلائهم. ومن غيرهم أيضاً، فاندفعت الاحتمالات كلها، وثبتت الدلالة القطعية.

الطائفة (السادسة) من منكري البعثة (من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده إلا بالتواتر. ولكنه لا يفيد العلم) فلا يحصل العلم بنبوة أحد لمن لم يشاهد معجزة. وإنما قلنا: إن التواتر لا يفيد العلم (لوجوه):

---

(١) ج قوله: (وعن السادس إذا أتى) هذا الجواب عن أول الوجهين المذكورين في السادس، وأما الجواب عن ثانيه فيعلم من جواب السابع.

(**الأول**: أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم، فكذا الكل) يجوز عليه الكذب (إذ ليس كذب الكل إلا كذب كل واحد).

(**الثاني**: إن حكم كل طبقة) من طبقات اعداد الرواة (حكم ما قبلها بواحد. فإن من جوَّز إفادة المائة للعلم، جواز إفادة التسعة والتسعين له قطعاً. ولم يحصره) أي العلم (في عدد) معين (و)أيضاً (إدعاء الفرق) بين العددين المذكورين في إفادة العلم (تحكم) محض. وإذا كان كذلك (فلنفرض طبقة لا تفيده) أي لا تفيد العلم قطعاً كاثنين مثلاً (ثم نزيد عليه واحداً واحداً، فلا يفيده) شيء من هذه المراتب (بالغاً ما بلغ) لمساواة كل منها لما قيل في عدم الإفادة.

(**الثالث**: لو أوجب التواتر العلم لأوجبه خبر الواحد، واللازم منتفٍ) اتفاقاً (بيان الملازمة[1] أن التواتر لا يشترط فيه إجماع أهله اتفاقاً) منا ومنكم (بل يحصل) التواتر (بخبر واحد بعد واحد، فالموجب له) أي للعلم على تقدير حصوله إنما (هو الخبر الأخير) وحده، لا هو مع ما سبق، لأنه قد انقضى، فقد أفاد خبر الواحد العلم حينئذ.

(**الرابع**: شرطه استواء الطرفين والواسطة)[2] بالغة ما بلغت (ولا سبيل إلى العلم به) أي بالشرط المذكور. وإذا لم يعلم شرط إفادته للعلم، لم يحصل العلم منه.

(**الخامس**: إن التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل ضابطه عندكم

---

(١) ج قوله: (بيان الملازمة التواتر الخ) يمكن بيان الملازمة بمثل ما سبق من أن حكم كل طبيعة حكم ما قبلها فإذا أفاد المائة أفاد التسعة والتسعون وإذا أفاد هذا أفاد الثمانية والتسعون إلى أن يبلغ الواحد.

(٢) ج قوله: (استواء الطرفين والواسطة) المراد من الطرفين والواسطة القرون، ومن الاستواء الاستواء في الكثرة وامتناع تواطؤهم على الكذب، وقيل المراد بالطرفين والواسطة المخبر الأول والثاني والثالث وبالاستواء هو الاستواء في احتمال قولهم للصدق والكذب فإن العلم يختلف باختلاف المخبرين كما أنه يختلف بالوقائع فينبغي استواء المخبر الأول والذي بعده بالغاً ما بلغ والعلم به ممتنع.

حصول العلم به) حتى إذا حصل العلم به، علم أنه متواتر. فلا يعلم كونه متواتراً إلا بعد حصول العلم به. (فإثبات العلم به) أي بالتواتر (مصادرة) على المطلوب، ودور صريح.

(وجواب الأول: منع مساواة حكم الكل) من حيث هو كل (لحكم كل واحد لما نرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد. و) جواب (الثاني أن حصول العلم عنده) أي عند التواتر (عندنا) معاشر الأشاعرة إنما هو (بخلق الله تعالى إياه. وقد يخلقه بعدد دون عدد) فلا نسلم تساوي طبقات الأعداد في احتمال الكذب، وعدم إفادة العلم. (كيف وأنه) أي حصول العلم بطريق تواتر الأخبار (يختلف بالوقائع، والمخبرين والسامعين) فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص، ولا يحصل به في واقعة أخرى. وقد يحصل بإخبار جماعة مخصوصين، ولا يحصل بإخبار جماعة أخرى تساويهم في العدد. وكذا يحصل العلم لسامع من عدد، ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد (و) الجواب (عن الثالث: أما عندنا فلأنه) أي العلم عقيب التواتر (بخلق الله) فقد يخلقه بعد إخبار عدد، دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الأخير موجباً له. (وأما عند الحكماء والمعتزلة، فلأن الأخبار) الصادرة عن أهل التواتر (أسباب معدة) لحصول العلم، لا موجبه له. (وهي) أي الأسباب (قد لا تجامع المسبب) بل تكون متقدمة عليه، (كالحركة للحصول في المنتهى) فللأخبار السابقة مدخل في حصول العلم، كالخبر الأخير، وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب أصول الحكماء. والمناسب لأصول المعتزلة ما ذكره بقوله. (ثم أنّا نجد من أنفسنا أن الخبر الأول يفيد ظناً، ويقوي) ذلك الظن (بالثاني والثالث). وهكذا إلى أن ينتهي (إلى ما لا أقوى منه، فيلزم أن الموجب له هو الخبر الأخير بشرط سبق أمثاله) وهو المراد بكون التواتر مفيداً للعلم، فلا يلزم أن يكون خبر الواحد المنفرد موجباً له. (و)الجواب (عن الرابع، والخامس: أنّا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع) في نفس الأمر (على شرطه) وضابطه (لأنّا نستدل بالتواتر) والعلم بحصول شرطه وضابطه (على ما ادعيناه. والفرق بين الأمرين ظاهر) فإن

حصول التواتر في نفس الأمر مشتملاً على ما يعتبر فيه من الشرائط، وإفادته للعلم الضروري بما تواتر الأخبار عنه أمر لا شبهة فيه، إذ لا سبيل إلى العلم الضروري بالبلاد النائية، والأشخاص الماضية سوى التواتر، وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال: إنه غير معلوم، ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور. نعم، إذ استدل على شيء يكون أخباره متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطه، توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط، ومن لزوم الدور، لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا، لا نظري[1]، فتدبر.

الطائفة (السابعة): من اعترف بإمكان البعثة، ومنع وقوعها. قالوا: تتبعنا الشرائع) التي أتى بها مدعو الرسالة (فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة. فعلمنا أنها ليست من عند الله) فلا يكون هناك بعثة. (وذلك) الذي لا يوافق العقل والحكمة (كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه) لمنفعة الأكل وغيره. (و) إيجاب (تحمل الجوع والعطش في) صوم (أيام معينة، والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن) مع أنه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه، وفيه مضار لعباده، فيكون مخالفاً للحكمة، (وتكليف الأفعال الشاقة، كطي الفيافي، وكزيارة بعض المواضع، والوقوف ببعض، والسعي في بعض، والطواف ببعض مع تماثلها، ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري، وكشف الرأس، والرمي لا إلى مرمى، وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الأحجار، وكتحريم النظر إلى الحرة الشوهاء، دون الأمة الحسناء، وكحرمة أخذ الفضل في صفقة، وجوازه في صفقتين) كأن يبيع مد عجوة جيدة بمدين من عجوة رديئة، فإنه

---

(١) ج قوله: (ضروري عندنا لا نظري) إنما قال عندنا لأن الكعبي وأبا الحسين ذهبا إلى أنه نظري زاعمين أن حصول العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين: الأولى: أن الخبر الدال عليه دائر بين ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب، والثانية: أن كل خبر شأنه ذلك فهو صادق، والجواب المنع، فإن الخبر إذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعاً من غير ملاحظة لصدق الخبر، ولا معرفة بلوغه حد التواتر بالفعل فضلاً عن استحصال ذلك العلم منهما، ولذلك يحصل العلم به للصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات.

ربا حرام، وإن باعها بدرهم، ثم اشترى به مُدين من الرديئة كان حلالاً بلا شبهة (مع استوائهما) أي الصفقة والصفقتين (في المصالح والمفاسد) من جميع الوجوه:

(والجواب: بعد تسليم حكم العقل فيه) بالحسن والقبح، ووجوب الغرض في أفعاله تعالى (فغايته) أي غاية ما ذكرتموه (عدم الوقوف على الحكمة) في تلك الصور المذكورة (ولا يلزم منه عدمها) في نفس الأمر. (ولعل) هناك (مصلحة استأثر الله بالعلم بها، على أن في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعاً للنفس الأبية، وملَدَّة قهرها) أي تصرف غلبتها الثابتة (فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب) يعني أن النفس إذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم، انقادت له لأجل تلك المصلحة، لا لمجرد امتثال حكم مولاها، سيدها، وكان عندها أنها ذات قوة ورسوخ في العلم. فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها. فإذا تعبدت بما لا تعلم حكمته، كان انقيادها امتثالاً مجرداً، وانكسرت سورتها[١] وإعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته. وأيضاً في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف، فإن النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته، وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الأحكام التعبدية، ومعلومة لنا، فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها، المعلومة.

المقصد الرابع: في إثبات نبوة محمد (ص)

وفيه مسالك:

المسلك الأول: وهو العمدة. أنه ادعى النبوة، وظهرت المعجزة على يده. أما الأولى فمتواترة تواتراً ألحقه بالعيان. وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره.

الكلام في القرآن: إما أنه تحدى به، فقد تواتر، وآيات التحدي

---

(١) سورة الغضب وثوبه، وسورة الشراب وثوبه في الرأس وسورة الحمة وثوبها، وسورة السلطان سطوته واعتداؤه. وسوره تسويراً ألبسه السوار فتسوره، وتسور الحائط تسلقه.

كثيرة[1]. وإما أنه لم يعارض، فلأنه لو عورض لتواتر، سيما والخصوم أكثر من حصى البطحاء، وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه. وأما أنه حينئذ يكون معجزاً، فقد مر. والكلام على هذه الطريقة سؤالاً وجواباً يعلم من الفصل المتقدم. ولنتكلم الآن في وجه إعجازه، وفي شبه القادحين فيه في فصلين:

الفصل الأول: في وجه إعجازه، وقد اختلف فيه، فقيل: هو ما اشتمل عليه من النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه، ومقاطعه، وفواصله. وعليه بعض المعتزلة.

وقيل: كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها، وعليه الجاحظ.

قالوا: البلاغة: التعبير باللفظ الرائع عن المعنى الصحيح بلا زيادة ولا نقصان في البيان. وهل رتب البلاغة متناهية؟ والحق أن الموجود منها متناه دون الممكن، ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه، لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام. وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة، وبهذا يحصل الإعجاز، ولا حاجة بنا إلى بيان أنه الغاية فيها، فلأن من تتبع القرآن، وجد فيه فنونها من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل، وضروب التأكيد، وأنواع التشبيه والتمثيل، والاستعارة، وحسن المطالع، والمقاطع، والفواصل، والتقديم، والتأخير، والفصل، والوصل اللائق بالمقام، وتعريه عن اللفظ الغث، والشاذ، والشارد... إلى غير ذلك، بحيث لا يرى المتصفح له، المميز نوعاً منها إلا وجده فيه أحسن ما يكون. ولا يقدر أحد من البلغاء، وإن استفرغ وسعه إلا على نوع أو نوعين منه. وربما لو رام غيره، لم يواته. ومن كان أعرف بالعربية وفنون بلاغتها، كان أعرف بإعجاز القرآن.

---

(١) قال تعالى: **﴿فأتوا بسورة من مثله﴾** سورة البقرة، آية ٢٣. وقال تعالى: **﴿قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله﴾** سورة يونس، آية ٣٨. وقال تعالى: **﴿قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات﴾** سورة هود، آية ١٣.

وقال القاضي: هو مجموع الأمرين.

وقيل: هو إخباره عن الغيب، نحو: ﴿وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾[١]،وذلك كثير.

وقيل: عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[٢].

وقيل بالصرفة، فقال الأستاذ والنظام: صرفهم الله مع قدرتهم. وقال المرتضي: بل سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة.

الفصل الثاني: في شبه القادحين في إعجازه والتقصي عنها.

قالوا: وجه الإعجاز يجب أن يكون بيناً لمن يستدل به عليه، واختلافكم فيه دلائل خفائه. ثم ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للإعجاز. أما النظم الغريب، فلأنه أمر سهل. سيما بعد سماعه. وأيضاً فحماقات مسيلمة[٣] على وزنه. وأما البلاغة فلوجوه:

الأول: إذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء، وقصيدة للشعراء، ثم قسناه إلى أقصر سورة من القرآن وتزعمون التحدي بها، ويتناولها قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[٤]، لم نجد الفرق بيناً، بل ربما زعم أن الأفصح معارضها. ولا بد في المعجز من ظهور التفاوت إلى حد تنتفي معه الريبة.

---

(١) سورة الروم، آية ٣.

(٢) سورة النساء، آية ٨٢.

(٣) هو مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي أبو ثمامة متنبئ من المعمرين وفي الأمثال أكذب من مسيلمة. ولد ونشأ باليمامة وتلقب في الجاهلية بالرحمن وعرف برحمان اليمامة كتب إلى النبي ﷺ من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله - سلام عليك أما بعد فإني قد أشركت في الأمر معك وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض الخ. قتل على يد خالد بن الوليد عام ١٢هـ.
راجع ابن هشام ٣: ٧٤ والروض الأنف ٢: ٣٤٠ والكامل لابن الأثير ٢: ١٣٧. ١٤٠ وفتوح البلدان ٩٤ . ١٠٠ وشذرات الذهب ١: ٢٣ وتاريخ الخميس ٢: ١٥٧ والذريعة ١: ٣٥٠.

(٤) سورة البقرة، آية ٢٣.

الثاني: إن الصحابة اختلفوا في بعض القرآن، حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن، مع أنها أشهر سورة. ولو كانت بلاغتها بلغت حد الإعجاز، لتميزت به، فلم يختلفوا.

الثالث: إنهم عند جمع القرآن إذا أتى الواحد بالآية والآيتين، لم يضعوها في المصحف إلا ببينة أو يمين. والتقرير ما مر.

الرابع: لكل صناعة مراتب، وليس لها حد معين، ولا بد في كل زمان من فاق أبناءها، فلعل محمداً كان أفصح أهل عصره. ولو كان ذلك معجزاً، لكان كل من فاق أقرانه في صناعة معجزاً. وهو ضروري البطلان.

وأما مذهب القاضي فلأن ضم غير المعجز إلى مثله لا يصيره معجزاً. وأما الإخبار بالغيب فلوجوه:

الأول: إنه جائز كرامة، إلا أن يتكرر إلى أن يصير معجزاً. ومراتبه غير مضبوطة. فكيف يعلم بلوغ القرآن مرتبة الإعجاز؟

الثاني: إنه يقع من المنجمين والكهنة، وليس بمعجز اتفاقاً.

الثالث: إنه يلزم حينئذ ألا يكون ما خلا عنه من القرآن معجزاً. وأما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه:

الأول: قال: ﴿**وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ**﴾(١)، وفي القرآن ما هو شعر، نحو قوله: ﴿**وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ**﴾(٢)، وقوله: ﴿**وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ**﴾(٣) سيما إذا تصرف فيه بأدنى تغيير، فإنه يوجد فيه شيء كثير.

الثاني: أن فيه كذباً، إذ قال: ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾(٤). ﴿**وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾(٥). ولا شك أنه لا يشتمل على أكثر العلوم.

---

(١) سورة يس، آية ٦٩.
(٢) سورة الطلاق، الآيتان ٢. ٣.
(٣) سورة التوبة، آية ١٤.
(٤) سورة الأنعام، آية ٣٨.
(٥) سورة الأنعام، آية ٥٩.

الثالث: إن فيه اختلافاً، إذ فيه اللحن، نحو: ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾[(١)] قال عثمان: إن فيه لحناً، وستقيمه العرب بألسنتهم.

الرابع: فيه تكرار بلا فائدة، كما في سورة الرحمن. وكقصة موسى وعيسى كذلك. وفيه إيضاح الواضح نحو: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[(٢)] وأي خلل أعظم من الكلام الغير المفيد؟

الخامس: إنه نفى عنه الاختلاف حيث قال: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[(٣)] في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله، ثم نجد فيه اختلافاً كثيراً، لأنه إما في اللفظ أو المعنى. والأول إما بتبديل اللفظ، أو التركيب، أو الزيادة، أو النقصان. والكل موجود فيه. أما تبديل اللفظ فمثل: «كالصوف المنفوش» بدل ﴿كَالْعِهْنِ﴾[(٤)]. و«فامضوا إلى ذكر الله» بدل ﴿فَاسْعَوْا﴾[(٥)]، و«فكانت كالحجارة» بدل ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ﴾[(٦)]، «والسارقون والسارقات» بدل ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾[(٧)]. وأما تبديل التركيب فنحو: «ضربت عليهم المسكنة والذلة» بدل ﴿الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ﴾[(٨)] ونحو: «جاءت سكرة الحق بالموت» بدل ﴿الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾[(٩)]. وأما الزيادة والنقصان، فنحو: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم»، «وله تسع وتسعون نعجة أنثى». وأما في المعنى، فنحو: «ربنا باعِد بين أسفارنا»، و«ربنا باعَد بين أسفارنا». والأول دعاء، والثاني خبر. و ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾[(١٠)] بالغيبة وضم الباء. و«هل تستطيع ربك» بالخطاب وفتح الباء.

السادس: إنه يوجد في كثير من الخطب والقصائد الطوال. بحيث لو

---

(١) سورة طه، آية ٦٣.
(٢) سورة البقرة، آية ١٩٦.
(٣) سورة النساء، آية ٨٢.
(٤) سورة القارعة، آية٥.
(٥) سورة الجمعة، آية٩.
(٦) سورة البقرة، آية٧٤.
(٧) سورة المائدة، آية ٣٨.
(٨) سورة البقرة، آية ٦١.
(٩) سورة ق، آية ١٩.
(١٠) سورة المائدة، آية ١١٢.

تتبعها أبلغ البلغاء، لم يعثر فيها على سقطة، فضلاً عن التناقض والاختلاف. ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار أقصر سورة تحدى بها.

وأما بالقول بالصرفة فلوجوه:

الأول: الإجماع قبل هؤلاء على أن القرآن معجز. ولو قال: أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه. وكان كذلك، لم يكن قيامه معجزاً، بل عجزهم عن القيام.

الثاني: لو سلبوا القدرة، لتناطقوا به عادة، ولتواتر ذلك. فإن قيل: إنما لم يتذاكروه لئلا يصير حجة عليهم. قلنا: إن كان ذلك موجباً لتصديقه، امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته. وإن لم يكن موجباً، بل احتمل السحر وغيره مثلاً، لتناطقوا به وحملوه عليه.

الثالث: كانوا يعارضونه بما اعتيد منهم قبل التحدي به، فإنهم لم يتحدوا بإنشاء مثله، بل بالإتيان به.

والجواب: قولهم: اختلافكم في وجه إعجازه دليل الخفاء. قلنا: الاختلاف والخفاء وإن وقع في آحاد الوجوه، فلا اختلاف بيننا، ولا خفاء في أنه بما فيه من البلاغة والنظم الغريب، والإخبار عن الغيب، واشتماله على الحكمة البالغة علماً وعملاً معجز. وإنما وقع الخلاف في وجهه، لاختلاف الأنظار، ومبلغ أصحابها من العلم، وليس إذا لم يكن معجزاً بالنظر إلى أحد ما بيّناه يلزم أن لا يكون معجزاً بجملتها ولا بجملة منها. وكأي من بليغ يقدر على النظم أو النثر ولا يقدر على الآخر. ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع. وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت للكل. هذا، وإنَّا نختار أنه معجز ببلاغته. وأما الشبه فالجواب عن الأولى أن الفرق كان بيّناً لمن تحدى به. ولذلك لم يعارض. وغيرهم عمي عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها. ثم قياس أقصر سورة إلى أطول خطبة أو قصيدة جور على سواء السبيل. وأيضاً فيكفينا كون القرآن بجملته، أو بسوره الطوال معجزاً.

قال الوليد بن المغيرة[(١)] بعد طول محاولته للمعارضة، وتوقع الناس ذلك منه: عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء، وشعر الشعراء، فلم أجده منها.

وعن الثانية: إن الآحاد لا تعارض القاطع. ثم إنهم لم يختلفوا في نزوله على محمد، وبلوغه في البلاغة حد الإعجاز. وأما البسملة فالخلاف في كونها آية من كل سورة، لا في كونها من القرآن.

وعن الثالثة: إن اختلافهم في موضعه وفي التقديم والتأخير، فإن النبي كان يواظب على قراءته في صلاته. هذا، وإن الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم، وهو المدعي. ولا علينا أن نثبت بالتواتر أو بالقرائن. ثم لا يضر عدم إعجاز الآية والآيتين.

وعن الرابعة: إن المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله، ويبلغون فيه الغاية القصوى، فيقفون فيه على الحد المعتاد، حتى إذا شاهدوا ما هو خارج عن حد الصناعة، علموا أنه من عند الله. وذلك كالسحر في زمن موسى. ولما علم السحرة أن حد السحر تخييل وتوهيم، ثم رأوا عصاه انقلبت ثعباناً يتلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه، علموا أنه خارج عن السحر فآمنوا به. وفرعون لقصوره يظن أنه كبيرهم الذي يعلمهم السحر. وكذا الطب في زمن عيسى وبعلمهم علموا أن إحياء الموتى، وإبراء الأكمه ليس حد الصناعة بل من عند الله. هذا، والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام إلى الدرجة العليا وكان بها فخارهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحدياً بمعارضتها، وكتب السير تشهد بذلك. فلما أتى بما عجز عن

---

(١) هو الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم أبو عبد شمس، من قضاة العرب في الجاهلية، ومن زعماء قريش، ومن زنادقتها يقال له العدل لأنه كان عدل قريش كلها كانت قريش تكسو البيت جميعها والوليد يكسوه وحده، وكان ممن حرم الخمر في الجاهلية. رفض الإسلام وعادى الرسول ﷺ هلك بعد الهجرة ودفن بالحجون وهو والد سيف الله خالد بن الوليد.

راجع الكامل لابن الأثير ٢: ٢٦، واليعقوبي ١: ٢١٥ والنويري ١٦: ٢٧٣ ورغبة الآمل ٥: ٢٩.

مثله جميع البلغاء مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإنكار نبوته حتى أن منهم من مات على كفره، ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عنده[1]، ومنهم من أسلم على نفرة منه للصغار، ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء، ومنهم .وهم الأكثرون. من عدل إلى المحاربة وتعريض النفس والمال للدمار، فعلم أن ذلك من عند الله قطعاً. سلمنا، لكن لم لا يكون معجزاً بالإخبار عن الغيب؟ وحد المعجز منه تقضي به العادة. وقد بلغ في القرآن ذلك المبلغ، ولسنا الآن لتفصيله. وبه خرج جواب الشبهتين. سلمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف؟

وأما الشبه فالجواب عن الأول: أن ما في القرآن ليس بوزن الشعر، إنما يصير إليه بتغير ما من إشباع أو زيادة أو نقصان، ثم إن الشعر ما قصد وزنه، وتناسب مصاريعه، واتحاد رويه. وما يقع من ذلك في نثر البلغاء اتفاقاً على الشذوذ لا يعد شعراً، ولا قائله شاعراً. ومن قال لغلامه: ادخل السوق، واشتر اللحم، واطبخ، لم يعد بهذا القدر شاعراً ضرورة.

وعن الثانية: إن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ، فلا إشكال، أو بالعموم المخصوص بما يحتاج إليه في أمر الدين. وعن الثالثة: أن للتكرار فوائد. منها زيادة التقرير. ومنها إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الإيجاز والإطناب. وهو إحدى شعب البلاغة.

وأما قوله: ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾[2] فقيل: غلط من الكاتب، ولم يقرأ به. وقيل: لغة. نحو:

---

(١) يقال إنه النابغة الشاعر الجاهلي المعروف: علق على باب الكعبة بيتين من الشعر يتحدى بهم شعراء عصره، معتقداً أنه لا يستطيع شاعر أن يأتي بمثل ما أتى به. فقام أحد المسلمين وكتب بجوار هذا البيت بعض آيات من القرآن الكريم وبعد أيام مر النابغة فقرأ ما كتب بجوار شعره فأخذ من هول ما قرأ وقال إن هذا ليس من قول البشر ولما سأل عن قائل هذا القول: وأخبر به توجه إلى الرسول ﷺ، وأعلن إسلامه.

(٢) سورة طه، آية ٦٣.

إن أباها وأبا أباها قد بلغا في المجد غايتاها[١]

وقيل: مخصوص بهذا زيد فيه النون فقط، كما فعل في الذين.

وقيل: ضمير الشأن مقدر ههنا. واللام تدخل خبر المبتدأ... إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية. وقول عثمان: إن فيه لحناً. أي في الكتابة. وأما قوله: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[٢] فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد مثل أن يظن أن المراد بالسبعة تمامها.

وعن الرابعة: إن ما نقل منه آحاداً فمردود. وما نقل متواتراً فهو مما قال الرسول عليه السلام: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، كلها كافٍ شافٍ»[٣].

وعن الخامسة: أن المراد الاختلاف في البلاغة. فإن الكلام الطويل، ولو من أبلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة. أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم. وأما الصرفة فنقول بأن الإعجاز ليس بها، ولكن ندعيها، أو كون القرآن معجزاً، وأياً ما كان يحصل المطلوب.

الكلام في سائر المعجزات. وهي أنواع:

الأول: انشقاق القمر على ما دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾[٤].

---

(١) نسب العيني والسيد المرتضى في شرح القاموس: هذا البيت لأبي النجم العجلي، ونسبه الجوهري لرؤبة بن العجاج، وذكر العيني أن أبا زيد نسبه في نوادره لبعض أهل اليمن، والبيت من شواهد ابن عقيل في النحو.

(٢) سورة البقرة، آية ١٩٦.

(٣) الحديث رواه الإمام مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها ٢٧ (٨١٨) عن عروة بن الزبير عن عبد الرحمن بن عبد القاري قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول: سمعت هشام بن حكيم بن جزأ يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها، وكان رسول الله ﷺ اقرأنيها فكدت أن أعجل عليه ثم أمهلته حتى انصرف ثم لببته بردائه فجئت به رسول الله ﷺ فقلت يا رسول الله: إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على غير ما اقرأتنيها فقال رسول الله ﷺ: وذكره.

(٤) سورة القمر، آية ١.

الثاني: كلام الجمادات. قال أنس: كنا عند رسول الله ﷺ، فأخذ كفاً من حصى، فسبحن في يده، حتى سمعنا التسبيح.

وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه، أنه مرض رسول الله ﷺ، فأتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان، وعنب، فسبح ذلك العنب والرمان. ولما دعا للعباس وأهل أمَّنَ له أسكفة الباب وحيطان البيت[١]. ولما طلب الأعرابي منه الشاهد على نبوته، دعا الشجرة وهي على شط الوادي، فأقلبت تخد الأرض خداً حتى قامت بين يديه، وشهدت له بالنبوة، ورجعت إلى منبتها[٢]. وكلام الذراع المسمومة مشهور[٣].

الثالث: كلام الحيوانات العجم. شهد له الذئب بالنبوة، والظبية التي ربطها الأعرابي، سألته الإطلاق لترضع خشفيها، وضمنت الرجوع، فرجعت. ثم سأل الأعرابي أن يطلقها فأطلقها، فانطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا الله،

---

(١) رواه البيهقي في دلائل النبوة ٦: ٧١ باب ما جاء في تأمين اسكفة الباب وحوائط البيت على دعاء نبينا محمد ﷺ لعمه العباس. وذكره ولفظ حديث الهروي تفرد به عبد الله بن عثمان الوقاصي هذا وهو ممن سأل عنه عثمان الدارمي يحيى بن معين فقال لا أعرفه. وعبد الله بن عثمان ذكره الذهبي في المغني في الضعفاء ١: ٣٤٧ الترجمة ٣٢٦١ وذكره أبو نعيم في دلائل النبوة ص ٣٧٠ ذكر تأمين اسكفة الباب وجدار البيت من طريق عبد الله بن عثمان الوقاصي بنحوه.

(٢) الآثر رواه ابن اسحاق وقال ابن كثير: حدثني ابي اسحاق بن يسار قال: وذكره. وقد روى أبو داود والترمذي من حديث أبي الحسن العسقلاني عن أبي جعفر بن محمد بن ركانة عن أبيه أن ركانة صارع النبي ﷺ فصرعه النبي ﷺ ثم قال الترمذي غريب. ولا نعرف أبا الحسن ولا ابن ركانة. ثم قا ابن كثير وأما قصة دعائه الشجرة فأقبلت فسيأتي في كتاب دلائل النبوة بعد السيرة من طرق جيدة صحيحة في مرات متعددة إن شاء الله وبه الثقة.

راجع البداية والنهاية ٣: ١٠٤.

(٣) الحديث أخرجه البخاري في ٦٤- كتاب المغازي ٤١ باب الشاة التي سمت للنبي ﷺ بخيبر. رواه عروة عن عائشة عن النبي ﷺ ٤٢٤٩ حدثنا الليث حدثني سعيد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: وذكره.، ورواه الدارمي في المقدمة ١١ ومسلم في السلام ٤٢ وأبو داود في كتاب الديات ٦ وابن ماجة في كتاب الطب ٤٥ وأحمد بن حنبل في المسند ١: ٣٠٥، ٣٧٣ (حلبي).

وأن محمداً رسول الله. وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة. ولكل قصة في كتب السير.

الرابع: حركة الجمادات. منها قصة الشجرة، وما روى ابن عباس أنه قال لأعرابي: أرأيت لو دعوت هذا العذق، فدعاه، فجاءه، ثم قال ارجع فرجع. وحنين الجذع إليه مشهور.

الخامس: إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل(١).

السادس: نبوع الماء من بين أصابعه. رواه أنس(٢).

السابع: إخباره بالغيب. فمنه ما ورد به القرآن. ومنه ما نطق به الأحاديث الصحيحة. ومن بحث عن هذا الجنس، وجده كثيراً. ثم نقول: كل واحدة من هذه، وإن لم تتواتر فالقدر المشترك بينها متواتر، كشجاعة علي، وسخاوة حاتم، وهو كافٍ.

المسلك الثاني وارتضاه الجاحظ والغزالي: الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها. وأخلاقه العظيمة، وأحكامه الحكيمة، وإقدامه حيث يحجم الأبطال. ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس، لامتنع ذلك عادة. وأنه لم يتلون حاله، وقد تلونت به الأحوال من أمور من تتبعها، علم أن كل واحد منها وإن كان لا يدل على نبوته، لكن مجموعها مما لا يحصل إلا

---

(١) رواه أبو نعيم في دلائل النبوة ط .حيدر أباد ص ٣٦٢ الفصل السادس والعشرون في ربو الطعام بحضرته وفي سفره عن ثابت البناني قال: وذكره، وأخرجه البخاري في صحيحه (بشرح ابن حجر ٩: ٢٢٦ . ٢٢٧ كتاب النكاح ٦٧ باب الهدية للعروس ٦٤ الحديث ٥١٦٣. وأخرجه مسلم في صحيحه ٢: ١٠٥١ . ١٠٥٢ كتاب النكاح ١٦ باب زواج زينب بنت جحش ١٥ الحديث ١٤٢٨/٩٤.

(٢) أخرجه البيهقي في دلائل النبوة ٤: ١٢٣ أبواب جماع الغزوات باب ذكر البيان أن خروج الماء من بين أصابع رسول الله ﷺ كان غير مرة بسنده عن أنس بن مالك رضي الله عنه، وأخرجه البخاري في صحيحه ٦: ٥٨١ كتاب المناقب ٦١ باب علامات النبوة في الإسلام ٢٥ الحديث ٣٥٧٥ وأخرجه مسلم في صحيحه ٤: ١٧٨٣ كتاب الفضائل ٤٣ باب معجزات النبي ﷺ ٣ الحديث ٥: ٢٢٧٩.

للأنبياء. فلا يرد ما يحكى عن أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة.

المسلك الثالث: إخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه السلام في التوراة والإنجيل.

فإن قيل: إن زعمتم مجيء صفته مفصلاً أنه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية، وصفته كيت وكيت، فاعلموا أنه نبي، فباطل. لأنا نجد التوراة والإنجيل خاليين عن ذلك.

وأما ذكره مجملاً، فإن سلم، فلا يدل على النبوة، بل على ظهور إنسان كامل، أو لعله شخص آخر لم يظهر بعد.

قلنا: المعتمد ظهور المعجزة على يده. وهذه الوجوه الأخر للتكملة وزيادة التقرير.

المسلك الرابع، وارتضاه الإمام الرازي: أنه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم: أني بعثت بالكتاب والحكمة، لأتمم مكارم الأخلاق، وأكمل الناس في قوتهم العلمية والعملية، وأنور العالم بالإيمان والعمل الصالح. ففعل ذلك، وأظهر دينه على الدين كله، كما وعده الله. ولا معنى للنبوة إلا ذلك. وهذا قريب من مسلك الحكماء.

واعلم أن المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان:

أحدهما: القادحون في معجزته كالنصارى. وقد مر ما فيه كفاية.

وثانيهما: اليهود إلا العيسوية[1]، فإنهم سلموا بعثته، لكن إلى العرب خاصة، لا إلى الخلق كافة. واحتجوا بوجهين:

---

(١) نسبوا إلى أبي عيسى اسحاق بن يعقوب الأصفهاني، وقيل: إن اسمه عوفيد ألوهيم أي عابد الله، كان من زمن المنصور وابتدأ دعوته في زمن آخر ملوك بني أمية، فاتبعه بشر كثير من اليهود وادعوا له آيات ومعجزات، وزعموا أنه لما حورب خط على أصحابه خطاً بعود آس، وقال: أقيموا في هذا الخط فليس ينالكم عدو بسلاح، فكان العدو يحملون عليهم=

الأول: إن نبوته تقتضي نسخ من قبله باتفاق منكم، لكن النسخ محال، لأنه يدل على الجهل، أو البداء. وكلاهما محال على الله تعالى. بيانه: أنه لو كان فيه مصلحة لا يعلمها، فالجهل. وإن كان يعلمها فرأى رعايتها أولاً، ثم أهملها بلا سبب ثانياً، فالبداء.

والجواب: إنه لا يجب رعاية المصلحة عندنا. وإن وجب، فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل. فإن المصالح تختلف بحسب الأوقات، كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت. فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم، وفي آخر ارتفاعه، وكيف والمحكوم عليه هنا ليس بمتحد؟

الثاني: إن موسى نفى نسخ دينه. ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيـاً.

بيانه: أنه تواتر عنه: «تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض».

وأيضاً إما أن يكون قد صرح بدوام دينه، أو بعدم دوامه، أو سكت عنهما. والأخيران باطلان. أما الثاني، فإنه لو قال ذلك، لتواتر لكونه من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها، سيما من الأعداء. ومن يدعي نسخ دينه. وذلك أقوى حجة له فيه. وأما الثالث، فلأنه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة، وعدم تكرره، وأنه معلوم الانتفاء لتقرره إلى أوان النسخ.

والجواب: منع تواتر ذلك عن موسى. ولو كان كذلك، لاحتج به على محمد. ولو احتج به، لنقل متواتراً. وأما الترديد، فنختار أنه صرح بدوامه إلى ظهور الناسخ. وإنما لم ينقل تواتراً إما لقلة الدواعي إلى نقله لما فيه من الحجة عليهم، وإما لقلة الناقلين في بعض الطبقات، لأن اليهود جرت لهم وقائع ردتهم إلى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله.

= حتى إذا بلغوا الخط رجعوا عنهم خوفاً من طلسم أو عزيمة ربما وضعها. زعم أبو عيسى أنه نبي وأنه رسول المسيح المنتظر، وزعم أن للمسيح خمسة من الرسل يأتون قبله واحداً بعد واحد. الخ.

راجع الملل والنحل ٢: ٢٠ ـ ٢١.

الشرح:

(**المقصد الرابع**: في إثبات نبوة محمد ﷺ. وفيه مسالك):

(المسلك الأول، وهو العمدة: أنه ادعى النبوة، وظهرت المعجزة على يده. أما الأولى فتواتره تواتراً ألحقه بالعيان) والمشاهدة، فلا مجال للإنكار فيها. (وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره).

(الكلام في القرآن) وكونه معجزاً أن نقول: تحدى به ولم يعارض، فكان معجزاً. (أما أنه تحدى به، فقد تواتر) بحيث لم يبق فيه شبهة.(وآيات التحدي كثيرة) كقوله تعالى: ﴿**فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ**﴾[1] وقوله: ﴿**فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ**﴾[2]، وقوله: ﴿**فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ**﴾[3] (وأما أنه لم يعارض، فلأنه لو عورض، لتواتر) لأنه مما توفرت الدواعي إلى نقله (سيما والخصوم أكثر) عدداً (من حصى البطحاء، وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه وأما أنه حينئذ) أي حين إذ تحدى به ولم يعارض (يكون معجزاً، فقد مر) فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها. (والكلام على هذه الطريقة سؤالاً وجواباً يعلم من الفصل المتقدم) فإن الشُبه التي أوردها منكرو البعثة يمكن إيرادها ههنا. وأجوبتها تعلم من هناك أيضاً، فلا حاجة بنا إلى إعادتها. (ولنتكلم الآن في وجه إعجازه، وفي شبه القادحين فيه في فصلين):

(**الفصل الأول**: في وجه إعجازه. وقد اختلف فيه) على مذاهب:

(فقيل: هو ما اشتمل عليه من النظم) أي التأليف (الغريب) والأسلوب العجيب (المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه) **أي أوائل السور والقصص، وغيرها (ومقاطعه) أي أواخرها (وفواصله) أي آخر الآي التي هي بزنة الإسجاع في كلامهم. فإن هذه الأمور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم، وكانوا عاجزين عنه (وعليه بعض المعتزلة).**

---

(١) سورة الطور، آية ٣٤.

(٢) سورة هود، آية ١٣.

(٣) سورة البقرة، آية ٢٣.

(وقيل): وجه إعجازه (كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها) في تراكيبهم، وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم. (وعليه الجاحظ)[١] وأهل العربية. ثم أنهم (قالوا) في تفسير البلاغة عبارات مختلفة أحسنها قولهم: (البلاغة التعبير باللفظ الرائع) أي المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها، واشتماله على منافيها (عن المعنى الصحيح) أي المناسب للمقام الذي أورد فيه الكلام. (بلا زيادة ولا نقصان في البيان) والدلالة عليه. وعلى هذا فكلما ازداد شرف الألفاظ، ورونق المعاني، ومطابقة الدلالة، كان الكلام أبلغ، (وهل رِتب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه. (والحق أن الموجود منها متناهٍ) لأنها واقعة في تلك الألفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة. ولا شك أن الموجود من تلك الألفاظ في اللغات متناهٍ (دون الممكن) من مراتبها. فإنه غير متناهٍ، إذ لا يتعذر وجود ألفاظ هي أفصح من الألفاظ الواقعة، وأشد مطابقة لمعانيها، فتكون أعلى رتبة في البلاغة إلى ما لا يتناهى. (ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه، لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام. وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة. وبهذا) القدر (يحصل الإعجاز) الذي هو مطلوبنا. (ولا حاجة بنا) في إثبات إعجازه (إلى بيان أنه الغاية) القصوى (فيها) أي في المراتب الممكنة من البلاغة (فلأن) أي وأما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة، فثابت، لأن (من تتبع القرآن) من العارفين بالبلاغة[٢] (وجد فيه فنونها) بأسرها (من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل، و) من (ضروب التأكيد وأنواع التشبيه والتمثيل) أي ضرب المثل (و) أصناف (الاستعارة، وحسن المطالع والمقاطع) من الكلام (و) حسن (الفواصل،

---

(١) هو عمرو بن بحر بن محبوب أبو عثمان الشهير بالجاحظ رئيس الفرقة الجاحظية ت ٢٥٥هـ سبقت الترجمة له. وراجع إرشادات الأريب ٦: ٥٦ ـ ٨٠، والوفيات ١: ٣٨٨ وأمراء البيان ٣١١ ـ ٤٨٧ ولسان الميزان ٤: ٣٥٥. وأمالي المرتضى ١: ١٣٨ ونزهة الألبا ٢٥٤ ودائرة المعارف الإسلامية ٦: ٢٣٥.

(٢) البلاغة في المتكلم: ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ. والبلاغة في الكلام: مطابقته لمقتضى الحال. والمراد بالحال الأمر الداعي إلى التكلم على وجه مخصوص مع فصاحته أي فصاحة الكلام، وقيل البلاغة تنبيء عن الوصول والانتهاء.

والتقديم، والتأخير، والفصل، والوصل اللائق بالمقام، وتعريه) أي خلوه (عن اللفظ الغث) أي الركيك (والشاذ) الخارج عن القياس، (والشارد) النافر عن الاستعمال (إلى غير ذلك) من أنواع البلاغات (بحيث) أي وجده مشتمراً على فنون البلاغة بحيث (لا يرى المتصفح له) أي للقرآن وتراكيبه (المميز) بين فنون البلاغة (نوعاً منها) أي من تلك الفنون (إلا وجده فيه أحسن ما يكون) فالقرآن مشتمل على جملتها، لم يغادر شيئاً منها (ولا يقدر أحد من البلغاء) الواصلين إلى ذروة البلاغة من العرب العرباء (وإن استفرغ وسعه) وطاقته في تزيين كلامه (إلا على نوع أو نوعين منه) أي من المذكور الذي هو فنون البلاغة. (وربما لو رام غيره) أي غير ذلك النوع (لم يواته) أي لم يوافقه، ولم يتأت له.

قال الآمدي: إن أفصح فصيح من العرب، وأبلغ بليغ من أهل الأدب من أرباب النظم والنثر والخطب غايته الاستيثار بنوع واحد من أنواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه، وكان فيه مقصراً، والقرآن محتوٍ عليها كلها. (ومن كان أعرف بالعربية) أي لغة العرب (وفنون بلاغتها، كان أعرف بإعجاز القرآن) المتفرع على بلاغته.

(وقال القاضي) الباقلاني: (هو) أي وجه إعجازه (مجموع لأمرين) أي النظم الغريب، وكونه في الدرجة العالية من البلاغة.

(وقيل: هو إخباره عن الغيب نحو: ﴿وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ ۞ فِي بِضْعِ سِنِيْنَ﴾[1]. أخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين ثلاث إلى التسع، وقد وقع كما أخبر به (وذلك كثيراً) يعرف بتتبع القرآن وإخباراته عن الأمور المستقبلة الكائنة على وفقها.

(وقيل): وجه إعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول)

---

(١) سورة الروم، الآيتان ٣- ٤. وراجع ما كتبه الإمام القرطبي في تفسير هذه الآية، وكذا الإمام ابن كثير في تفسيره فقد تكلم كل منهما عن إخبار القرآن الكريم عما يقع في مقبل الأيام باستفاضة وقدما الأدلة على ذلك.

والامتداد، وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى: (﴿وَلَو كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾)[١].

(وقيل): إعجازه (بالصرفة)[٢] على معنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة، لكن الله صرفهم عن معارضته، واختلف في كيفية الصرف، (فقال الأستاذ) أبو إسحق منّا (والنظام) من المعتزلة: (صرفهم الله عنها مع قدرتهم) عليها. وذلك بأن صرف دواعيهم إليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصاً عند توفر الأسباب الداعية في حقهم كالتفريع بالعجز، والاستنزال عن الرياسات، والتكليف بالانقياد. فهذا الصرف خارق للعادة، فيكون معجزاً.

(وقال المرتضى)[٣] من الشيعة (بل) صرفهم بأن (سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة) يعني أن المعارضة والإتيان بمثل القرآن يحتاج إلى علوم يقتدر بها عليها، وكانت تلك العلوم حاصلة لهم، لكنه تعالى سلبها عنهم، فلم يبق لهم قدرة عليها.

(**الفصل الثاني**: في شبه القادحين في إعجازه، والتقصي عنها، قالوا): أولا (وجه الإعجاز يجب أن يكون بيّناً لمن يستدل به عليه) بحيث لا يلحقه ريبة، (واختلافكم فيه) أي في وجه الإعجاز أنه ماذا (دليل خفائه) فكيف يستدل به على إعجازه، (ثم) قالوا ثانياً: (ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح

---

(١) سورة النساء، آية ٨٢.

(٢) ج قوله: (وقيل بالصرفة) رد عليه بأن الأنسب حينئذ. ترك الاعتبار ببلاغته لأنه كلما كان أنزل في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في الإعجاز.

(٣) هو محمد بن يحيى بن الحسين بن القاسم بن ابراهيم العلوي الطالبي، الملقب بالمرتضي إمام زيدي فقيه عالم بالأصول من أهل صعدة في اليمن وهو ابن الهادي صاحب الوقائع مع القرامطة ورئيسهم علي بن الفضل، انتصب للأمر بعد وفاة أبيه وخوطب بالمرتضي لدين الله، واستمر نحو ستة أشهر واعتزل وتوفي بصعدة عام ٣١٠هـ له كتب منها الإيضاح والنوازل، وجواب مسائل مهد، كلها في الفقه.

راجع الإفادة في تاريخ الأئمة السادة.

للإعجاز. أما النظم الغريب، فلأنه أمر سهل سيما بعد سماعه) فلا يكون موجباً للإعجاز. (وأيضاً فحماقات مسيلمة على وزنه) وأسلوبه، ومن حماقته قوله: الفيل ما الفيل، وما أدراك ما الفيل، له ذنب وبيل، وخرطوم طويل. (وأما البلاغة فلوجوه):

(**الأول**: إذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء. و) أبلغ (قصيدة للشعراء) وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص (ثم قسناه إلى أقصر سورة من القرآن. و) أنتم (تزعمون التحدي بها، ويتناولها قوله تعالى: ﴿**فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ**﴾[١] لم نجد الفرق) بينهما في البلاغة (بيناً، بل ربما زعم أن الأفصح معارضتها) الذي قيس إليها. (ولا بد في المعجز) الذي يستدل به على صدق المدعي (من ظهور التفاوت) بينه وبين ما يقاس إليه (إلى حد تنتفي معه الريبة) حتى يجزم بصدقه جزماً يقيناً.

الوجه (الثاني: إن الصحابة اختلفوا في بعض القرآن، حتى قال ابن مسعود[٢] بأن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن، مع أنها أشهر سوره. ولو كانت بلاغتها بلغت حد الإعجاز، لتميزت به)[٣] عن غير القرآن. (فلم يختلفوا) في كونها منه.

الوجه (الثالث: إنهم) كانوا (عند جمع القرآن إذا أتى الواحد) إليهم، ولم يكن مشهوراً عندهم بالعدالة (بالآية والآيتين، لم يضعوها في المصحف

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٣.

(٢) هو عبد الله بن مسعود بن غافل أبو عبد الرحمن: صحابي من أكابرهم، فضلاً وعقلاً وقرباً من الرسول ﷺ وهو من أهل مكة، ومن السابقين إلى الإسلام، وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة، وكان خادم رسول الله ﷺ ولي بعد وفاة النبي بيت مال الكوفة ثم قدم المدينة في خلافة عثمان فتوفي فيها عام ٣٢هـ.

راجع الإصابة ت ٤٩٥٥ وغاية النهاية ١: ٤٥٨ . والبدء والتاريخ ٥: ٩٧، وصفة الصفوة ١: ١٥٤ وحلية الأولياء ١: ١٢٤.

(٣) ج قوله: (ولو كانت بلاغتها بلغت حد الإعجاز لتميزت) قيل هذا مدفوع بأن اعجاز القرآن نظري لا يتبين إلا للخاصة فلهذا استشهد بالبينة مع ما فيه من رعاية الشرع.

إلا ببينة أو يمين. والتقرير ما مر). وهو أنه لو كانت بلاغتها واصلة إلى حد الإعجاز، لعرفوها بذلك، ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف إلى عدالة، ولا إلى بيّنة أو يمين.

الوجه (الرابع: لكل صناعة مراتب) في الكمال، بعضها فوق بعض (وليس لها حد معين) تقف عنده ولا تتجاوزه. (ولا بد في كل زمان من فائق) قد فاق (أبناءها) بأن وصل إلى مرتبة من تلك المراتب لم يصل إليها غيره في عصره. وإن أمكن أن يفوقه شخص آخر في عصر آخر (فلعل محمداً كان أفصح أهل عصره) فأتى بكلام عجز عن مثله أهل زمانه. (ولو كان ذلك معجزاً، لكان) ما أتى به (كل من فاق أقرانه في صناعة) من الصناعات، في عصر من الأعصار (معجزاً. وهو ضروري البطلان. وأما مذهب القاضي، فلأن ضم غير المعجز إلى مثله لا يصيره معجزاً. وأما الإخبار بالغيب فلوجوه):

(الأول: إنه جائز كرامة) للولي. وعلى سبيل الاتفاق أيضاً بلا خرق عادة، كما في المرة والمرتين، (إلا أن يتكرر) ذلك الإخبار (إلى أن يصير خارقاً للعادة، فيصير حينئذ (معجزاً، ومراتبه) أي مراتب التكرر إلى حد الإعجاز (غير مضبوطة) بعدد معين (فكيف يعلم بلوغ القرآن) في الإخبار بالغيب (مرتبة الإعجاز)؟

(الثاني: إنه يقع) ذلك الإخبار مكرراً (من المنجمين والكهنة) كما دل عليه التسامع والتجربة، (وليس بمعجز اتفاقاً).

(الثالث: إنه يلزم حينئذ أن لا يكون ما خلا عنه) أي عن الإخبار بالغيب (من القرآن معجزاً) فيخرج أكثر القرآن عن صفة الإعجاز، وهو باطل. (وأما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه):

(الأول): إن فيه تناقضاً لأنه (قال: ﴿**وَمَا عَلَّمْنَاهُ ٱلشِّعْرَ**﴾[1]، وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله تعالى: ﴿**وَمن يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَّهُ مَخْرَجاً * وَيَرْزُقْهُ**

(١) سورة يس، آية ٦٩.

﴿مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾)[١]. فإنه بدون لفظ (مخرجاً) من بحر المتقارب، على وزن فعولن فعولن فعولن فعل. ومنه قوله: ﴿وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾[٢] (و) نحو: (قوله: ﴿وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ﴾)[٣] فإنه إذا أشبع كسرة الميم في (ويخزهم)، وفتحة النون في «مؤمنين»، كان موزوناً بلا شبهة. (سيما) أي وفي القرآن ما هو شعر، لا سيما (إذا تصرف فيه بأدنى تغيير، فإنه يوجد فيه شيء كثير) على أوزان بحور الأشعار.

(**الثاني**: إن فيه كذباً، إذ قال: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[٤]، وقال: (﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾)[٥] (ولا شك أنه لا يشتمل) القرآن (على أكثر العلوم) من المسائل الأصولية والطبيعية والرياضية والطبية. ولا على الحوادث اليومية، فلا يكون كلامه هذا مطابقاً للواقع.

(**الثالث**: إن فيه اختلافاً) بالصحة وعدمها (إذ فيه اللحن نحو: ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾)[٦].

(قال عثمان) حين عرض عليه المصحف: (إن فيه لحناً، وستقيمه العرب بألسنتهم).

(**الرابع**: فيه تكرار) لفظي (بلا فائدة كما في سورة الرحمن. و) فيه تكرار معنوي (كقصة موسى وعيسى كذلك. وفيه إيضاح الواضح نحو: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[٧] وأي خلل أعظم من الكلام الغير المفيد).

(**الخامس**: إنه نفى عنه الاختلاف حيث قال: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[٨] في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله، ثم) أنَّا (نجد فيه اختلافاً كثيراً) فلا يكون هذا

---

(١) سورة الطلاق، الآيتان ٢، ٣.
(٢) سورة الأعراف، آية ١٨٣.
(٣) سورة التوبة، آية ١٤.
(٤) سورة الأنعام، آية ٣٨.
(٥) سورة الأنعام، آية ٥٩.
(٦) سورة طه، آية ٦٣.
(٧) سورة البقرة، آية ١٩٦.
(٨) سورة النساء، آية ٨٢.

الاحتجاج صحيحاً. وإنما قلنا بكثرة الاختلاف فيه (لأنه) أي الاختلاف (إما في اللفظ أو المعنى. والأول إما بتبديل اللفظ، أو التركيب، أو الزيادة، أو النقصان. والكل موجود فيه. أما بتبديل اللفظ فمثل: «كالصوف المنفوش»، بدل ﴿كَالْعِهْنِ﴾[1]. و) مثل («فامضوا إلى ذكر الله، بدل ﴿فَاسْعَوْا﴾[2]. و) مثل («فكانت كالحجارة» بدل: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ﴾[3]. و) مثل («السارقون والسارقات»، بدل ﴿وَالسَّارِقُ والسَّارِقَةُ﴾[4]. وأما تبديل التركيب فنحو: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ وَالذِّلَّةُ﴾ بدل ﴿الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ﴾[5] ونحو: «جاءت سكرة الحق بالموت» بدل ﴿الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾[6]. وأما الزيادة والنقصان فنحو: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾[7] وهو أب لهم). ففي هذه القراءة زيادة. وفي المشهورة نقصان. (و) كذا الحال في قوله: (﴿لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ﴾[8] نعجة أنثى). وأما) الاختلاف (في المعنى فنحو: ﴿رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾)[9] بصيغة الأمر ونداء الرب (و **ربنا باعَد بين أسفارنا﴾**) بصيغة الماضي، ورفع الرب (والأول دعاء، والثاني خبر. و) نحو: (هل يستطيع ربك» بالغيبة وضم الباء. و «هل تستطيع ربك» بالخطاب، وفتح الباء). والأول استخبار عن حال الرب، والثاني عن حال عيسى.

(**السادس:** إنه يوجد) عدم الاختلاف (في كثير من الخطب والقصائد الطوال، بحيث لو تتبعها أبلغ البلغاء، لم يعثر فيها على سقطة، فضلاً عن

---

(١) سورة القارعة، آية٥.
(٢) سورة الجمعة، آية٩.
(٣) سورة البقرة، آية٧٤.
(٤) سورة المائدة، آية ٣٨، وتكملة الآية: **﴿فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله﴾**.
(٥) سورة البقرة، آية ٦١ وصدر الآية: **﴿وضربت عليهم﴾** وعجزها: **﴿وباءوا بغضب من الله﴾**.
(٦) سورة ق، آية ١٩، وتكملة الآية **﴿ذلك ما كنت منه تحيد﴾**.
(٧) سورة الأحزاب، آية ٦.
(٨) سورة ص، آية ٢٣ .
(٩) سورة سبأ، آية ١٩.

التناقض والاختلاف. ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار قصر سورة تحدى بها) كما هو الظاهر من قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾[1] فإن هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خالٍ عن الاختلاف بلا شبهة، فلا يكون عدم الاختلاف موجباً للإعجاز.

(وأما القول بالصرفة فلوجوه):

(**الأول**: الإجماع قبل هؤلاء) القائلين بها (على أن القرآن معجز. و) على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن. ألا ترى أنه (لو قال: أنا أقوم، وأنتم لا تقدرون عليه، وكان كذلك، لم يكن قيامه معجزاً، بل عجزهم عن القيام) فهذه المقالة خارقة لإجماع المسلمين السابقين على أن القرآن معجزة لرسول الله، دالة على صدقه.

(**الثاني**): إنهم (لو سلبوا القدرة) كما قال به الشريف الرضي[2]، لعلموا ذلك من أنفسهم. و(لتناطقوا به عادة، ولتواتر) عنهم. (ذلك) التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات، لكنه لم يتواتر قطعاً.

(فإن قيل: إنما لم يتذاكروه) ولم يظهروه (لئلا يصير حجة عليهم) ملجئة لهم إلى الانقياد مع أنهم كانوا حراصاً على إبطال حجته وانتكاس دعوته. فلا يتصور منهم حينئذ إظهار ما علموه من أنفسهم.

(قلنا: إن كان ذلك) أي سلب القدرة عنهم (موجباً لتصديقه) إيجاباً قطعياً (امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته) والإعراض بالكلية عن مقتضاه. (وإن لم يكن موجباً) لتصديقه (بل احتمل السحر وغيره) كفعل

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٣.

(٢) هو محمد بن الحسين بن موسى أبو الحسن الرضي العلوي الحسين الموسوي أشعر الطالبيين مولده عام ٣٥٩ في بغداد انتهت إليه نقابة الأشراف في حياة والده وخلع عليه بالسواد وجدد له التقيلد سنة ٤٠٣هـ له ديوان شعر ط في مجلدين والمجازات النبوية، ومجاز القرآن. ومختار شعر الصابئ.

الجن (مثلاً، لتناطقوا به، وحملوه عليه)، وقالوا: قد سلب عنا قدرتنا إما بالسحر، وإما بغيره. فلا يلزمهم بإظهاره صيرورته حجة عليهم.

(الثالث): إنه لا يتصور الإعجاز بالصرفة[1]. وذلك لأنهم (كانوا) حينئذ (يعارضونه بما اعتيد منهم) من مثل القرآن الصادر عنهم (قبل التحدي به)، بل قبل نزوله. (فإنهم لم يتحدوا بإنشاء مثله، بل بالإتيان به) فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي أن يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة.

(والجواب) عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزاً بسبب الاختلاف في وجه إعجاز أن نقول: (قولهم: اختلافكم في وجه إعجازه دليل الخفاء. قلنا: الاختلاف والخفاء، وإن وقع في آحاد الوجوه، فلا اختلاف بيننا، ولا خفاء في أنه) أي مجموع القرآن (بما فيه من البلاغة والنظم الغريب، والإخبار عن الغيب، واشتماله على الحكمة البالغة علماً وعملاً) وعلى غيرها مما ذكر في وجه الإعجاز (معجز) بالنظر. (وإنما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الأنظار، ومبلغ أصحابها من العلم. وليس إذا لم يكن معجزاً بالنظر إلى أحد من وجوه الإعجاز ما (بيّناه) بعينه (يلزم أن لا يكون معجزاً بجملتها ولا بجملة منها) بل ولا بواحد منها، لا بعينه، لجواز اختلاف الأحكام في هذه الأمور الأربعة. (وكأي من بليغ يقدر على النظم أو النثر، ولا يقدر على الآخر. ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع. وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت للكل) من حيث هو كل، ولا لجملة من الأفراد المتعددة، كعشرة مثلاً. وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقاً ومعيناً. فإن الأول قد يكون متعين الثبوت دون الثاني، خذ (هذا) الذي ذكرناه (وإنّا نختار أنه معجز ببلاغته. وأما الشُبه) القادحة في ذلك (فالجواب عن الأولى: أن الفرق كان

---

(١) ج قوله: الثالث لا يتصور الإعجاز بالصرفة الخ) يحتمل أن يقولوا بصرف الدواعي إلى المعارضة مطلقاً بالإنشاء الجديد أو بما سبق فحينئذ لا يرد ما ذكره لكنه بعيد لا يلتفت إليه. ومجموعة ما دار بينه وبين أبي اسحاق الصابئ من الرسائل وشعره من الطبقة الأولى ولزكي مبارك عبقرية الشريف الرضي.
راجع وفيات الأعيان ٢: ٢ وتاريخ بغداد ٢: ٢٤٦ ونزهة الجليس ١: ٣٥٩.

بيّناً لمن تحدى به) من بلغاء عصره. (ولذلك لم يعارض. وغيرهم عمي عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتميز بين مراتبها) فلا اعتداد به، ولا مضرة في ذلك لثبوت الإعجاز بمجرد عجز أولئك الأعلام. (ثم قياس أقصر سورة إلى أطول خطبة أو قصيدة جور) وعدول (عن سواء السبيل) لأن التحدي بها إنما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها، لا بما هو أضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الإنصاف. (وأيضاً فيكفينا)[١] في إثبات النبوة (كون القرآن بجملته أو بسوره الطوال معجزاً). وهذا مما لا سترة به. ولذلك (قال الوليد بن المغيرة[٢] بعد طول محاولته للمعارضة، وتوقع الناس ذلك منه: عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء، وشعر الشعراء، فلم أجده منها. و) الجواب (عن الثانية: أن الآحاد لا تعارض القاطع) يريد أن اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالآحاد المفيدة للظن، ومجموع القرآن منقول بالتواتر[٣] المفيد لليقين الذي يضمحل الظن فيّ مقابلته. فتلك الآحاد مما لا يلتفت إليه (ثم) إن سلمنا اختلافهم فيما ذكر، قلنا: (إنهم لم يختلفوا في نزوله على محمد) ﷺ (و) لا في (بلوغه في البلاغة حد الإعجاز) بل في مجرد كونه من القرآن، وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده. (وأما البسملة فالخلاف) فيها متحقق بلا شبهة إلا أنه (في كونها آية من كل سورة) كما هو القول الجديد للشافعي، أو من الفاتحة فقط. وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم، أو كونها آية

(١) قوله: (وأيضاً فيكفينا) فإن قلت قوله تعالى: ﴿**فأتوا بسورة من مثله**﴾ يدل على أن كل سورة منه معجز قلت هذا هو الحق، إلا أن المقصود أنه يكفي في إثبات النبوة كون المجموع معجزاً والكلام فيه لا في توجيه تلك الآية على أنها قد يحمل على المبالغة كما نقل من الشارح وإن كان بعيداً جداً قيل الشبهة باقية، إذ يقاس السورة الطويلة خطب كثيرة وقصائد عديدة فالجواب هو الأول.

(٢) سبقت الترجمة له في كلمة وافية قريباً من هذا.

(٣) ج قوله: (منقول بالتواتر) أي ما من آية إلا وقد حفظها جمع تقوم الحجة بقولهم وإن لم يبلغ حفظة القرآن كله في عهد النبي ﷺ حد التواتر إذ روي أنهم ستة نفر وفيه بحث. فالجواب هو الأول.

فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية (لا في كونها من القرآن) في أوائل السور، إذلا خلاف فيه. ومن قال به، فقد توهم. (و) الجواب (عن الثالث: أن اختلافهم) عند جمع القرآن فيما يأتي به الواحد من آية أو آيتين إنما هو (في موضعه) من القرآن (وفي التقديم، والتأخير) فيما بينه وبين الآيات الأُخر، لا في كونه من القرآن. وذلك لأن القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام. (فإن النبي) عليه السلام (كان يواظب على قراءته في صلاته) بالجماعات. فما أتى به الواحد، كان متيقناً كونه من القرآن. وطلب البينة، أو التحليف إنما كان لأجل الترتيب، فلا إشكال. (هذا) كما مضى (و) نقول أيضاً: (إن الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم، وهو) أي العلم بكونه من القرآن هو (المدعي. ولا علينا أن نثبت) ذلك العلم (بالتواتر أو بالقرائن).

قلنا: أن نختار أن ما أتى به الواحد إنما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة إلى القرائن. (ثم) نقول: (لا يضر) فيما نحن بصدده (عدم إعجاز الآية والآيتين) فإن المعجز هو المجموع، أو مقدار سورة طويلة أو قصيرة بتمامها، وأقلها ثلاث آيات[1]. (و) الجواب (عن الرابعة: أن المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله ويبلغون فيه الغاية القصوى) والدرجة العليا (فيقفون فيه) أي في ذلك الجنس (على الحد المعتاد) الذي يمكن للبشر أن يصل إليه (حتى إذا شاهدوا ما هو خارج عن حد) هذه (الصناعة، علموا أنه من عند الله)، ولو لم يكن الحال كذلك، لم يتحقق عند القوم معجزة النبي، ولظنوا أنهم لو كانوا من أهل تلك الصنعة التي كانت المعجزة من جنسها، أو كانوا متناهين فيها، (لأمكنهم أن يأتوا بمثلها. (وذلك كالسحر

---

(١) ج قوله: (وأقلها ثلاث آيات) فإن قلت كيف يصح دعوى إعجاز هذا القدر وقد نطق القرآن العزيز بأن البشر يقدر على أكثر من ذلك حيث قال فيه حكاية عن موسى عليه السلام قال: ﴿رب اشرح لي صدري﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إنك كنت بنا بصيراً﴾(سورة طه، الآيات ٢٥ـ ٣٥) فإن هذه إحدى عشرة آية صدرت عن موسى عليه السلام. قلت: المحكي لا يلزم أن يكون بهذا النظم بعينه.

في زمن موسى) عليه السلام. فإنه كان غالباً على أهله، وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه (ولما علم السحرة) الكاملون فيه (أن حد السحر تخييل وتوهيم) لما لا ثبوت له حقيقة (ثم رأوا عصاه انقلبت ثعباناً يتلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه) أي يقلبونه من الحق الثابت إلى الباطل المتخيل من غير أن يزداد حجمها (علموا أنه خارج عن السحر) وطوق البشر، بل هو معجزة من عند الله (فآمنوا به. و) أما (فرعون) فإنه (لقصوره) في هذه الصناعة (يظن أنه كبيرهم الذي علمهم السحر. وكذا الطب في زمن عيسى) عليه السلام، فإنه كان غالباً في أهله، وكانوا قد تناهوا فيه (وبعلمهم) الكامل في بابه (علموا أن إحياء الموتى وإبراء الأكمه ليس حد الصناعة الطبية، بل) هو (من عند الله) خذ (هذا، والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام إلى الدرجة العليا، وكان بها فخارهم) فيما بينهم (حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحدياً بمعارضتها، وكتب السير تشهد بذلك) لمن تتبعها (فلما أتى) النبي ﷺ من جنس ما تناهوا فيه (بما عجز عن مثله جميع البلغاء) الكاملين في عصره (مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر، وإنكار نبوته، حتى أن منهم من مات على كفره، ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي) عليه السلام (عنده. ومنهم من أسلم على نفرة منه) للإسلام، ملتزماً (للصغار) أي الذل والهوان، كالمنافقين. (ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء) كمعارضة مسيلمة بما مر، وبقوله: والزارعات زرعاً، فالحاصدات حصداً، والطابخات طبخاً، فالآكلات أكلاً. (ومنهم ـ وهم الأكثرون ـ من عدل إلى المحاربة) والقتال (وتعريض النفس والمال) والأهل (للدمار) والهلاك (فعلم) جواب لما مع الفاء. أي لما أتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة، وافترقوا من أجله فرقاً مختلفة، علم (أن ذلك من عند الله قطعاً. سلمنا) أن القرآن ليس معجزاً ببلاغته (لكن لم لا يكون معجزاً بالإخبار عن الغيب. و) جواب الشبهة الأولى: أن يقال: (حد المعجز منه) أي من هذا الإخبار ليس مجهولاً كما ذكرتم، بل هو معلوم (تقضي به العادة). وهو أن يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين أهل العرف (و) لا شك أنه (قد بلغ) الإخبار بالغيب (في القرآن ذلك المبلغ) الخارق للعادة (ولسنا الآن لتفصيله)، إذ

يكفينا العلم به إجماعاً. (وبه) أي بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة (خرج جواب الشبهتين) الأخيرتين. أما عن الثانية فبأن يقال: إخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ، وإخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه، لا من قبيل الإخبار بالغيب. وأما عن الثالثة: فبأن يقال: يكفينا في إثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة، ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه. فإن ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل. (سلمنا) أنه لا إعجاز في الإخبار بالغيب (لكن لم يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف. وأما الشُبه) الموردة عليه (فالجواب عن الأولى: أن ما في القرآن ليس بوزن الشعر[1]، إنما يصير إليه بتغير ما، من إشباع، أو زيادة، أو نقصان) وإذا غير بشيء من ذلك، خرج عن أسلوب القرآن. (ثم أن الشعر ما قصد وزنه[2]، وتناسب مصاريعه، واتحاد رويه. و) ما ذكروه من القرآن وإن فرض كونه موزوناً بلا تغيير ليس كذلك، فلا يكون شعراً. ألا ترى أن (ما يقع من ذلك) الموزون (في نثر البلغاء اتفاقاً) أي بلا قصد (على الشذوذ لا يعد شعراً، ولا قائله شاعراً. ومن قال لغلامه: «ادخل السوق، واشتر اللحم، واطبخ»، لم يعد بهذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعراً)، ولا كلامه شعراً

---

(١) ج قوله: (إن ما في القرآن ليس بوزن الشعر) فإن قلت فيه تناقض من وجوه أُخر منها أن بين قوله تعالى: ﴿**فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان**﴾ (سورة الرحمن، آية ٢٩) وقوله تعالى: ﴿**ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون**﴾ وبين قوله تعالى: ﴿**فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون**﴾ (سورة الحجر، آية ٩٣) وقوله تعالى: ﴿**فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين**﴾ (سورة الأعراف، آية ٦) تناقض قلت: شرط التناقض اتحاد الزمان والمكان واتحاد الغرض وغير ذلك وقد عرف بقوله تعالى: ﴿**في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة**﴾ (سورة المعارج، آية ٤) إن يوم القيامة مقدار ذلك وعرف بالأخبار إنه مشتمل على مقامات مختلفة. وبمثل ذلك يندفع ما توهم من التناقض.

(٢) ج قوله: ثم إن الشعر ما قصد وزنه المراد بقصد الوزن أن يقصد ابتداء ثم يتكلم مراعي جانبه لا أن يقصد المتكلم المعنى وتأديته بكلمات لائقة من حيث الفصاحة في تركيب تلك الكلمات الموجب للبلاغة فيستتبع ذلك كون الكلام موزوناً أو أن يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى كلام الأوساط فيتفق أن يأتي موزوناً كذا في المفتاح فعلى هذا لا يرد ما يتوهم من أن الله تعالى لا يخفى عليه خافية.

(ضرورة. و) الجواب (عن الثانية: أن المراد بالكتاب) المذكور في الآيتين هو (اللوح المحفوظ، فلا إشكال. أو) المراد القرآن. لكن أريد (بالعموم الخصوص بما يحتاج إليه في أمر الدين) إذ القرآن مشتمل على جميع أصوله. (وعن الثالثة: إن للتكرار فوائد منها زيادة التقرير) والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره. (ومنها إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الإيجاز والإطناب. وهو إحدى شعب البلاغة). ومنها أن القصة الواحدة قد تشتمل على أمور كثيرة، فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الأمور قصداً، وبعضها تبعاً، وتعكس أخرى. (وأما قوله: ﴿إِنْ هَـٰذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾[1] فقيل غلط من الكاتب، ولم يقرأ به) فإن أبا عمرو قرأ: «إن هذين»، وزعم أن كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالألف. (وقيل): إبقاء الألف في التثنية والأسماء الستة في الأحوال كلها (لغة) لقبائل من العرب (نحو) قوله:

(إن أباها وأبا أباها   قد بلغا في المجد غايتاها)[2]

وعلى هذه اللغة قراءة أهل المدينة والعراق في هذا الموضع. (وقيل): ليس إبقاء الألف عاماً لما ذكر، بل هو (مخصوص بهذا) أي بلفظ «هذا» فإنه (زيد فيه النون فقط) ولم تغير الألف عن حالها (كما فعل) مثل ذلك (في «الذين») حيث زيد فيه النون على لفظ «الذي»، وأبقى الياء على حالها في الأحوال الثلاث. وذلك لأنه خولف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة «هذا» وبين جمع المعرب والمبني في كلمة «الذي».

(وقيل: ضمير الشأن مقدر ههنا) أي أنه (واللام) حينئذ تكون داخلة في الخبر. ولا بأس إذ هي (تدخل) على (خبر المبتدأ) وإن كان قليلاً، (إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية) مثل ما قيل من أن كلمة «أن» بمعنى نعم، وحال اللام كما مر. (وقول عثمان) رضي الله عنه: (إن فيه لحناً. أي في الكتابة) وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة.

---

(١) سورة طه، آية ٦٣.

(٢) سبق الحديث عن هذا البيت قريباً من هذا.

(وأما قوله: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[1] فدفع لتوهم غير المقصود، ولو بوجه بعيد) جداً (مثل أن يظن) على تقدير تركه (أن المراد بالسبعة تمامها) أي تمام السبعة. وذلك بأن يضم أربعة أخرى إلى الثلاثة المذكورة، فيكون المجموع سبعة.

(و) الجواب (عن الرابعة: أن ما نقل منه آحاداً فمردود)، لأنه مما تتوفر الدواعي إلى نقله، فلا بد أن ينقل تواتراً. (وما نقل) منه (متواتراً، فهو مما قال الرسول عليه الصلاة والسلام: «أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كافٍ شافٍ»)[2]. فلا يكون الاختلاف اللفظي أو المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحاً في إعجازه، بل هو أيضاً من صفات كماله.

(وعن الخامسة: إن المراد) بالاختلاف المنفي عن القرآن هو (الاختلاف في البلاغة) بحيث يكون بعضه واصلاً حد البلاغة، وبعضه قاصراً عنه. (فإن الكلام الطويل، ولو من أبلغ شخص لا يخلو عن غث، وسمين، وركيك، ومتين عادة) والقرآن مع طوله خالٍ عن أمثال ذلك، إذ هو بجميع أجزائه متصف بالبلاغة الكاملة، وإن تفاوتت أجزاؤه في مراتبها. (أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم) على الوجه الذي يذكر في القرآن إذا كان من عند غير الله. واعلم أن الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن. والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه، وعلى إيضاح الواضح. والخامسة: أنه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظاً ومعنى على ما مر في تقرير الشُبه، فتأمل. (وأما الصرفة فنقول بأن الإعجاز ليس بها) على التعيين (ولكن ندعيها، أو كون القرآن معجزاً، وأيا ما كان يحصل المطلوب) أعني إثبات الرسالة بالمعجزة، إذ كل منهما معجز خارق للعادة.

---

(١) سورة البقرة، آية ١٩٦. وتمكلة الآية ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب﴾.

(٢) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.

(الكلام في سائر المعجزات)

أي ما سوى القرآن (وهي أنواع):

(الأول: انشقاق القمر على ما دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾[1] وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة، كابن مسعود[2] وغيره. قالوا: قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما، وكان ذلك في مقام التحدي، فيكون معجزة.

النوع (الثاني: كلام الجمادات. قال أنس: كنا عند رسول الله ﷺ، فأخذ كفاً من حصى، فسبحن في يده، حتى سمعنا التسبيح) ثم صبهن في يد أبي بكر، ثم في يد عمر، ثم في يد عثمان، ثم في أيدينا واحداً بعد واحد فلم تسبح[3].

(وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه) الباقر الذي أدرك جمعاً من الصحابة، منهم جابر (أنه مرض رسول الله ﷺ، فأتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب، فسبح ذلك العنب والرمان) على ذلك الطبق حين ما أكل النبي عليه السلام منه. (ولما دعا للعباس وأهله أمَّنَ له أسكفة الباب، وحيطان البيت). وذلك أنه روي عنه عليه السلام أنه قال للعباس: يا أبا الفضل الزم منزلك غداً، أنت وبنوك، إن لي فيكم حاجة. فصبحهم رسول الله ﷺ وقال: تقاربوا، فزحف بعضهم إلى بعض، فاشتمل عليهم بملاءة، وقال: اللهم هذا عمي وصنو أبي، وهؤلاء من أهل بيتي فاسترهم من النار كستري إياهم. فقالت عتبة الباب وجدران البيت: آمين آمين.

---

(١) سورة القمر، آية ١.

(٢) سبقت الترجمة له في كلمة وافية قريباً من هذا.

(٣) أخرجه ابن عساكر في تاريخه وأخرجه البزار والطبراني ٣: ١٣٥ كتاب علامات النبوة باب تسبيح الحصى الحديث ٢٤١٣ وعزاه للطبراني في مجمع الزوائد ٨: ٢٩٨ . ٢٩٩ عن سويد بن زيد. قال البزار لا نعلمه يروي إلاَّ عن سويد عن أبي ذر، ورواه جبير بن نفير وزاد فيه كلاماً ولا رواه عن سويد إلا الأزهري ولا عنه إلا صالح وصالح لين الحديث. ورواه البيهقي في دلائل النبوة ٦: ٦٤ باب ما جاء في تسبيح الحصيات في كف النبي ﷺ.

(ولما طلب الأعرابي منه الشاهد على نبوته، دعا الشجرة) قال ابن عمر: كنا مع النبي عليه السلام في سفر، فأقبل أعرابي، فلما دنا، قال له النبي عليه السلام: أين تريد؟ قال: إلى أهلي. ثم قال له: هل لك من خير؟ قال: وما هو؟ قال: تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله. فقال له الأعرابي: هل لك من شاهد؟ قال: أجل، هذه الشجرة. فدعا بها رسول الله ﷺ (وهي على شط الوادي، فأقبلت تخد الأرض) أي تشقها (خداً، حتى قامت بين يديه، وشهدت له بالنبوة، ورجعت إلى منبتها) وآمن الأعرابي[1].

(وكلام الذراع المسمومة مشهور). والنبي ﷺ قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حتى اعترفت وقالت: سممتها، وقلت: إن كان نبياً، لم تضره. وإن كان غيره، استرحنا منه. وقيل: لما مات بعض أصحابه بذلك السم، أمر بقتلها.

النوع (الثالث: كلام الحيوانات العجم. شهد له الذئب بالنبوة). فإن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه روى أن راعياً كان يرعى غنماً له بالحرة، فوثب ذئب إلى شاة، فاختطفها، فحال الراعي بين الذئب والشاة، واسترجعها، فأقعى الذئب على ذنبه، وقال للراعي: أما تتقي الله، تحول بيني وبين رزق ساقه الله إليّ؟ فقال الراعي: العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس! فقال الذئب: ألا أحدثك بأعجب من ذلك، هذا رسول الله يحدث الناس بأنباء ما قد سبق. فأخذ الراعي الشاة، وجاء إلى النبي عليه السلام، فأخبره بذلك، فقال: صدق،

---

(١) رواه الدارمي في السنن ١: ١٠ المقدمة باب ما أكرم الله به نبيه من إيمان الشجر به والبهائم والجن ٤ عن ابن عمر قال: وذكره. وأبو يعلى عزاه إليه الهيثمي في مجمع الزوائد ٨: ٢٩٢ كتاب علامات النبوة باب شهادة الشجرة بنبوته ﷺ، والبزار عن زوائده بتحقيق الأعظمي ٣: ١٣٣ . ١٣٤ كتاب علامات النبوة باب انقياد الشجر له الحديث ٢٤١١ بنحوه وقال البزار عقب الحديث: لا نعلم من رواه عن ابن عمر بهذا اللفظ وهذا الإسناد إلا محمد بن فضيل. وكذا ابن حبان والبيهقي في دلائل النبوة ٦: ١٤ باب مشي العذق الذي دعاه محمد ﷺ بنحوه.

إن من اقتراب الساعة كلام السباع. وقد روى أبو هريرة هذا المعنى بعبارة أخرى.

(والظبية التي ربطها الأعرابي سألته الإطلاق لترضع خشفيها، وضمنت الرجوع، فرجعت، ثم سأل الأعرابي أن يطلقها). فإن أم سلمة روت أن النبي عليه السلام كان يمشي في الصحراء فناداه منادٍ مرتين: يا رسول الله، فالتفت، فإذا ظبية موثقة عند أعرابي نائم، فقالت: إدنُ مني يا رسول الله. فقال: ما حاجتك؟ فقالت: إن هذا الأعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل، فأطلقني حتى أذهب فأرضعهما وأرجع. فقال: أتفعلين ذلك؟ قالت: إن لم أفعل ذلك يعذبني الله عذاب العشار. فأطلقها، فذهبت وأرضعت، ورجعت، فأوثقها رسول الله عليه السلام، فانتبه الأعرابي من نومه، وقال: يا رسول الله: ألك حاجة؟ قال: نعم، تطلق هذه الظبية (فأطلقها، فانطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله)(١).

(وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة) فإنه روي أن أعرابياً جاء على ناقة حمراء فأناخها على باب المسجد، ودخل، وسلم على النبي عليه السلام، وقعد، فقال جماعة: يا رسول الله: الناقة التي تحت الأعرابي سرقة. فقال: ألكم بينة؟ قالوا: نعم. فقال عليه السلام: يا علي، خذ حق الله من الأعرابي، إن قامت عليه البينة، وإن لم تقم فردوه إليَّ. فأطرق الأعرابي، فقال له النبي: قم لأمر الله، وإلا فادلُ بحجتك. فقالت الناقة من خلف الباب: والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله إن هذا ما سرقني، وما ملكني أحد سواه.

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير ٢٣: ٣٣١ . ٣٣٢ في معجم أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها الحديث ٧٦٣ وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٨: ٢٩٥ وفيه أغلب بن تميم وهو ضعيف. وأبو نعيم في الدلائل عن أم سلمة قالت: وذكره. وقد وردت القصة من حديث أنس أخرجه الطبراني في الأوسط، ومن حديث أبي سعيد الخدري، وزيد بن أرقم أخرجهما البيهقي في دلائل النبوة ٦: ٣٤ . ٣٥ جماع أبواب دلائل النبوة باب ما جاء في كلام الظبية وحديث زيد بن أرقم أخرجه أبو نعيم في دلائل النبوة (ط .حيدر آباد الثانية) ص ٣٢٠.

(ولكل) من هذه المذكورات (قصة في كتب السير) كما أومأنا إليها.

النوع (الرابع) حركة الجمادات) إليه (منها قصة الشجرة) التي كانت على شط الوادي على ما مرت. فإنها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها أيضاً. ففيها معجزتان. (و) منها (ما روى ابن عباس) رضي الله عنهما من (أنه) عليه السلام (قال لأعرابي) جاءه وقال: بم أعرف أنك رسول الله؟: (أرأيت لو دعوت هذا العزق) من هذه النخلة أتشهد أني رسول الله؟ فقال: نعم (فدعاه، فجاءه، ثم قال: ارجع فرجع).

(وحنين الجذع إليه) لما فارقه وصعد المنبر (مشهور) وكان الجذع مال إليه حال حنينه، ليدخل تحت حركات الجمادات آبى إليه.

النوع (الخامس: إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك في صور متعددة، منها ما روى أنس من أن أمه أرسلت حيساً في تور إلى النبي عليه الصلاة والسلام، فدعا جماعة زهاء ثلثمائة، وقرأ على التور: ما شاء الله أن يقرأ، وكانوا يتناوبون عليه، حتى شبعوا، والتور على حاله[1].

النوع (السادس: نبوع الماء من بين أصابعه. رواه أنس رضي الله عنه)، فإنه قال: أتي رسول الله ﷺ بقدح زجاج، وفيه ماء قليل، وهو بقباء، فوضع يده فيه، فلم تدخل، فأدخل أصابعه الأربع، ولم يستطع إدخال الإبهام، وقال للناس: هلموا إلى الشراب. قال أنس: فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه، ولم يزل الناس يردون حتى رووا. وروى أن عدد الواردين كان من بين السبعين إلى الثمانين.

النوع (السابع: إخباره بالغيب، فمنه ما ورد به القرآن، ومنه ما نطق به

---

(١) رواه أبو نعيم في دلائل النبوة ص ٣٦٢ الفصل السادس والعشرون في ربو الطعام بحضرته وفي سفره عن ثابت البناني قال وذكره. وأخرجه البخاري في صحيحه ٩: ٢٢٦ . ٢٢٧ كتاب النكاح ٦٧ باب الهدية للعروس ٦٤ الحديث ٥١٦٣. وأخرجه مسلم في صحيحه ٢: ١٠٥١ . ١٠٥٢ كتاب النكاح ١٦ باب زواج زينب بنت جحش ١٥ الحديث ٩٤: ١٤٢٨.

الأحاديث الصحيحة). فمن ذلك إخباره بأن زينب أول من يموت بعده من أزواجه، وكان كما أخبر. ومنه إخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله: الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً عضوضاً[١]. وإخباره عن مقتل الحسن والحسين، وهدم الكعبة، ورجوع الأمر إلى بني العباس، وعلى الاستيلاء عن مملكة الأكاسرة... إلى غير ذلك من إخباراته التي ظهر صدقها. (ومن بحث عن هذا الجنس، وجده كثيراً) لا يحصى.

(ثم نقول: كل واحدة من هذه) المعجزات المغايرة للقرآن (وإن لم تتواتر، فالقدر المشترك بينها) وهو ثبوت المعجزة (متواتراً)، بلا شبهة (كشجاعة علي وسخاوة حاتم، وهو كافٍ) لنا في إثبات النبوة.

(المسلك الثاني) من مسالك إثبات نبوته عليه الصلاة والسلام (و) قد (ارتضاه الجاحظ) من المعتزلة (و) ارتضاه أيضاً (الغزالي) قدس سره في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلال[٢] (الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة، وبعد تمامها). وذلك أنه عليه الصلاة والسلام لم يكذب قط، لا في مهمات الدين، ولا في مهمات الدنيا. ولو كذب مرة، لاجتهد أعداؤه في تشهيره، ولم يقدم على فعل قبيح، لا قبل النبوة ولا بعدها. وكان في غاية الفصاحة، كما قال: «أوتيت جوامع الكلم». وقد تحمل في تبليغ الرسالة أنواع المشقات، وصبر عليها بلا فتور في عزيمته. ولما استولى على الأعداء، وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ أمره في الأموال والأنفس، لم يتغير عما كان عليه، بل بقي من أول عمره إلى آخره على طريقة واحدة مرضية. (وأخلاقه العظيمة). فإنه عليه الصلاة والسلام كان في غاية الشفقة على أمته، حتى خوطب بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾[٣]،

---

(١) سبق تخريج الحديث قريباً من هذا.

(٢) كتاب الإمام الغزالي (المنقذ من الضلال) قام بتحقيقه وضبط نصوصه المرحوم الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر السابق. وقامت بطبعه ونشره مكتبة الانجلو المصرية ثم مطبعة دار التراث.

(٣) سورة فاطر، آية ٨.

وقوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ﴾[(١)]، وفي غاية السخاوة، حتى عوتب بقوله: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾[(٢)]، وكان عديم الالتفات إلى زخارف الدنيا، حتى أن قريشاً عرضوا عليه المال، والزوجة، والرياسة حتى يترك دعواه، فلم يلتفت إليهم، وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع، ومع الأغنياء وأرباب الثروة في غاية الترفع. (وأحكامه الحكيمة) التي فصلت في الكتب الفقهية، (وإقدامه حيث يحجم الأبطال) فإنه عليه الصلاة والسلام لم يفر قط من أعدائه، وإن عظم الخوف مثل يوم أحد، ويوم الأحزاب، وذلك يدل على قوة قلبه، وشهامة جنانه (ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس) كما وعدها بقوله: ﴿وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[(٣)]، (لامتنع ذلك عادة. وأنه) عطف على أقدامه المندرج في المحذورات الداخلة في حيز الاستدلال. أي وبأنه (لم يتلون حاله، وقد تلونت به الأحوال) ثم بين قوله بأحواله، وما عطف عليه بقوله: (من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها، وإن كان لا يدل على نبوته) لأن امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الأشخاص لا يدل على كونه نبياً. (لكن مجموعها مما لا يحصل إلا للأنبياء) قطعاً. فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه الصلاة والسلام من أعظم الدلائل على نبوته، وعلى ما قررناه (فلا يرد ما يحكى من أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة).

(المسلك الثالث) من تلك المسالك: (إخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه الصلاة والسلام في التوراة والإنجيل).

(فإن قيل: إن زعمتم مجيء صفته مفصلاً أنه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية، وصفته كيت وكيت، فاعلموا أنه نبي، فباطل. لأنّا نجد

---

(١) سورة الكهف، آية ٦.
(٢) سورة الإسراء، آية ٢٩.
(٣) سورة المائدة، آية ٦٧.

التوراة والإنجيل خاليين عن ذلك. وأما ذكره مجملاً، فإن سلم، فلا يدل على النبوة، بل على ظهور إنسان كامل) فلا يجديكم نفعاً. (أو) نقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة: (لعله شخص آخر لم يظهر بعد). فلا يثبت مدعاكم.

(قلنا: المعتمد) في إثبات نبوته عليه الصلاة والسلام كما مر (ظهور المعجزة على يده. وهذه الوجوه الأخر للتكملة وزيادة التقرير).

(المسلك الرابع: وارتضاه الإمام الرازي أنه عليه الصلاة والسلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم، ولا حكمة فيهم) بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين إما على عبادة الأوثان، كمشركي العرب، وإما على دين التشبيه، وصنعة التزوير، وترويج الأكاذيب المفتريات كاليهود. وأما على عبادة الألهين، ونكاح المحارم كالمجوس، وإما على القول بالأب والابن، والتثليث، كالنصارى[١]. (إني بعثت) من عند الله (بالكتاب) المنير، (والحكمة) الباهرة (لأتمم مكارم الأخلاق، وأكمل الناس في قوتهم العلمية) بالعقائد الحقة (والعملية) بالأعمال الصالحة (وأنور العالم بالإيمان والعمل الصالح، ففعل ذلك، وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله) فاضمحلت تلك الأديان الزائفة[٢]، وزالت المقالات الفاسدة، وأشرقت شموس التوحيد، وأقمار التنزيه في أقطار الآفاق. (ولا معنى للنبوة إلا ذلك)، فإن النبي عليه الصلاة والسلام هو الذي يكمل النفوس البشرية، ويعالج الأمراض القلبية التي هي غالبة على أكثر النفوس، فلا بد لهم من طبيب يعالجهم. ولما كان تأثير دعوة محمد ﷺ في علاج القلوب المريضة، وإزالة ظلماتها أكمل وأتم، وجب القطع بكونه نبياً هو أفضل الأنبياء والرسل.

قال الإمام الرازي في المطالب العالية: وهذا برهان ظاهر من باب

(١) راجع كتاب: التفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الأول للدكتور عبد الحليم محمود. ط .دار الانجلو المصرية.

(٢) في (ب) الزائغة بدلاً من (الزائفة).

برهان اللم[١]. فإنَّا بحثنا عن حقيقة النبوة، وبيَّنا أن تلك الماهية لم تحصل لأحد كما حصلت له عليه الصلاة والسلام، فيكون أفضل ممن عداه. وأما إثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الآن[٢].

قال المصنف: (وهذا) المسلك (قريب من مسلك الحكماء) إذ حاصله أن الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون إلى مؤيد من عند الله يضع لهم قانوناً يسعدهم في الدارين.

(واعلم أن المنكرين لبعثته عليه الصلاة والسلام خاصة قومان):

(**أحدهما**: القادحون في معجزته، كالنصارى. وقد مر ما فيه كفاية) لدفع مقالتهم.

(**وثانيهما**: اليهود، إلا العيسوية) منهم (فإنهم سلموا بعثته، لكن إلى العرب خاصة، لا إلى الخلق كافة. واحتجوا) أي اليهود المنكرون (بوجهين):

(**الأول**: أن نبوته تقتضي نسخ) دين (من قبله)، إذ قد خالفهم في كثير من الأحكام الشرعية العملية (باتفاق منكم. لكن النسخ) أمر (محال. لأنه يدل) إما (على الجهل، أو البداء. وكلاهما محال على الله تعالى. بيانه أنه) لا بد أن يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملاً على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح. وحينئذ (لو كان فيه) أي في الحكم المنسوخ (مصلحة لا يعلمها) أي لا يعلم فواتها بنسخه، فلذلك نسخه. (فالجهل وإن كان يعلمها، فرأى رعايتها أولاً، ثم أهملها بلا سبب ثانياً، فالبداء) أي الندم عما كان يفعل.

---

(١) و (٢) قال ابن سينا: البرهان قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني. والحد الأوسط في هذا القياس لا بد من أن يكون علة نسبة الأكبر إلى الأصغر فإذا أعطاك على اجتماع طرفي النتيجة في الذهن فقد سمي برهان الإن، وإذا أعطاك علة اجتماع طرفي النتيجة في الذهن والوجود معاً سمي برهان اللم. قال ابن سينا: البرهان المطلق هو برهان اللم وبرهان الإن، أما برهان اللم فهو الذي ليس إنما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها فقط حتى تكون فائدته أن القول لم يجب التصديق به بل يعطيك أيضاً مع ذلك علة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود. راجع النجاة ١٠٣ . ١٠٤.

(والجواب: إنه لا يجب رعاية المصلحة) في الأحكام (عندنا) فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة. (وإن وجب) أن تراعى المصالح في الأحكام، (فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل. فإن المصالح تختلف بحسب الأوقات، كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت، فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم) لاشتماله فيه على ما يجب رعايته (وفي) وقت (آخر ارتفاعه) لاشتماله فيه على مصلحة أخرى حادثة بعد زوال الأولى، أو مرجوحيتها مقيسة إلى الثانية، فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل أو البداء. (وكيف) لا يجوز ما ذكرناه (والمحكوم عليه هنا) أي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا (ليس بمتحد) إذ تلك لأقوام آخرين، وهذه لنا. ولك أن تحمل المحكوم عليه[1] ههنا على الفعل. فإن ما يتعلق به الحكم الناسخ من الأفعال مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ. وحينئذ يجوز النسخ في الأحكام المتعلقة بأفعال شخص واحد.

(**الثاني**) من الوجهين (أن موسى) عليه السلام (نفى نسخ دينه. ولا بد من الاعتراف بصدقه، لكونه نبياً) بالاتفاق. وحينئذ لا يصح نبوة من يدعي نسخه، وهو المطلوب.

(بيانه) أي بيان أنه نفى نسخ دينه (أنه تواتر عنه) قوله: (تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض). وإذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه، ثبت امتناعه في سائر أحكامه. بل نقول: المراد بدوامه دوام اليهودية، كما يتبادر إليه الفهم. (وأيضاً) فإنه (إما أن يكون) موسى (قد صرح بدوام دينه، أو بعدم دوامه، أو سكت عنهما. والأخيران باطلان. أما الثاني) وهو تصريحه بعدم دوامه (فلأنه لو قال ذلك) وصرح به، (لتواتر) عنه قطعاً (لكونه من الأمور

---

(١) ج قوله: (ولك أن تحمل المحكوم عليه) هذا هو الظاهر لأن أحكام الإنجيل بقيت إلى ظهور دين الإسلام، ولا شك أن بعض الناس أدركوا كلا الحكمين في بداية الإسلام، فإن قلت كيف يدعى اختلاف الفعلين المتعلقين للحكم الناسخ والمنسوخ وقد ثبت أن خبر نسخ الصلاة إلى بيت المقدس بلغ أهل قباء وهم في صلاة الظهر فتحولوا إلى الكعبة بلا نقض صلاتهم فالحد مورد الحكمين قلت بل اختلف موردهما باعتبار جزئي الصلاة.

العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها) وإشاعتها (سيما من الأعداء، ومن يدعي نسخ دينه. وذلك) لأنه (أقوى حجة له) أي لمن يدعيه (فيه) أي في جواز نسخه. فلا بد أن تتوفر دواعيه على نقله، لكنه لم يتواتر إجماعاً. (وأما الثالث) وهو سكوته عنهما (فلأنه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة، وعدم تكرره) لأن مقتضى الإطلاق يتحقق بالمرة الواحدة. (وأنه معلوم الانتفاء لتقرره إلى أوان النسخ) إما بشريعة عيسى، أو بشريعة محمد باتفاق بيننا وبينكم.

(والجواب: منع تواتر ذلك) أي دوام السبت (من موسى عليه السلام. ولو كان كذلك) أي متواتراً كما زعمتم (لاحتج به على محمد. ولو احتج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواتراً) لتوفر الدواعي على نقله. ولا تواتر أصلاً. كيف وقد اشتهر أنه اختلقه ابن الراوندي[1] لليهود. (وأما الترديد فنختار) منه (أنه صرح بدوامه إلى ظهور الناسخ) على لسان نبي يأتي من بعده. (وإنما لم ينقل) ذلك (تواتراً إما لقلة الدواعي) منهم (إلى نقله لما فيه من الحجة عليهم) لا لهم. (وإما لقلة الناقلين في بعض الطبقات) المعتبرة كثرتها في التواتر. (لأن اليهود جرت لهم وقائع ردتهم إلى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله). كما في زمن بختنصر[2]، فإنه قتلهم وأفناهم إلا من شذ منهم. وأما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم أنه لما سلموا صحة نبوته بالأدلة القاطعة، والمعجزات الباهرة، وجب عليهم أن يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة إلى الأمم كافة، لا إلى العرب خاصة. فإنه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة.

---

(١) هو أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسين الراوندي الفيلسوف مجاهر بالإلحاد من سكان بغداد نسبته إلى رواند من قرى أصبهان قال ابن خلكان له مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام وقد انفرد بمذاهب نقلوها عنه في كتبهم وقال ابن كثير: أحد مشاهير الزنادقة طلبه السلطان فهرب، ولجأ إلى ابن لاوي اليهودي بالأهواز وصنف له في مدة مقامه عنده كتاباً سماه (الدامغ للقرآن) وقال ابن حجر: ابن الراوندي: الزنديق الشهير توفي عام ٢٩٨هـ.
راجع وفيات الأعيان ١: ٢٧ وتاريخ ابن الراوندي ١: ٢٤٨.

(٢) لم نعثر على ترجمة وافية له على كثرة البحث والتقصي. وإن كانت كتب التاريخ قد ذكرت بعضاً من أعماله وانجازاته وخصوصاً ما فعله مع اليهود وجعلهم في مجتمعه طبقة منبوذة.

المقصد الخامس: في عصمة الأنبياء

أجمع أهل الملل والشرائع على عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز على صدقهم فيه، كدعوى الرسالة، وما يبلغونه عن الله. وفي جواز صدوره عنهم على سبيل السهو والنسيان خلاف. فمنعه الأستاذ، وكثير من الأئمة لدلالة المعجزة على صدقهم. وجوزه القاضي مصيراً منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة. وأما سائر الذنوب، فهي إما كفر أو غيره. أما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه، غير أن الأزارقة[1] من الخوارج جوزوا عليهم الذنب، وكل ذنب عندهم كفر. وجوز الشيعة إظهاره تقية. وذلك يفضي إلى إخفاء الدعوة، إذ أولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف، وكثرة المخالفين. وأما غير الكفر، فإما كبائر أو صغائر. كل منهما إما عمداً، وإما سهواً. أما الكبائر عمداً فمنعه الجمهور. والأكثر على امتناعه سمعاً.

وقالت المعتزلة، بناء على أصولهم: يمتنع ذلك عقلاً. وأما سهواً فجوزه الأكثرون. وأما الصغائر عمداً فجوزه الجمهور إلا الجبائي. وأما سهواً، فهو جائز اتفاقاً، إلا الصغائر الخسية كسرقة حبة أو لقمة.

وقال الجاحظ[2]: بشرط أن ينبهوا عليه، فينتهوا عنه، وقد تبعه فيه كثير

---

(١) الأزراقة: أصحاب أبي راشد نافع بن الأزرق الذين خرجوا مع نافع من البصرة إلى الأهواز فغلبوا عليها وعلى كورها، وما وراءها من بلدان فارس وكرمان في أيام عبد الله بن الزبير، وقتلوا عماله في تلك النواحي. وكان مع نافع أمراء من الخوارج وبدع الأزراقة حصرها صاحب الملل في ثمانية: **إحداها:** أنه أكفر علياً رضي الله عنه. **الثانية:** أنه أكفر القعدة، وهو أول من أظهر البراءة من القعدة. **الثالثة:** إباحته قتل اطفال المخالفين والنسوان معهم. **الرابعة:** إسقاط الرجم عن الزاني إذ ليس في القرآن ذكره. وإسقاط حد القذف عمن قذف المحصنين من الرجال. الخ.

راجع الملل والنحل ١: ١٢١ . ١٢٢. ومقالات الإسلاميين ١٦٨ . ١٦٩.

(٢) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

من المتأخرين. وبه نقول: هذا كله بعد الوحي. وأما قبله، فقال الجمهور: لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة، إذ لا دلالة للمعجزة عليه، ولا حكم للعقل.

وقال أكثر المعتزلة: تمتنع الكبيرة وإن تاب منها، لأنه يوجب النفرة، وهي تمنع عن أتباعه، فتفوت مصلحة البعثة. ومنهم من منع عما ينفر مطلقاً، كعهر الأمهات، والفجور في الآباء، والصغائر الخسية دون غيرها.

وقالت الروافض[١]: لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة، فكيف بعد الوحي؟! لنا وجوه:

الأول: لو صدر منهم الذنب، لحرم اتباعهم. وأنه واجب للإجماع، ولقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ**﴾[٢].

الثاني: لو أذنبوا لردت شهادتهم. إذ لا شهادة لفاسق بالإجماع، ولقوله تعالى: ﴿**إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾[٣] واللازم باطل بالإجماع. ولأن من لا تقبل شهادته في القليل من متاع الدنيا، كيف تسمع شهادته في الدين القيم إلى يوم القيامة؟!

الثالث: إن صدر عنهم، وجب زجرهم، لعموم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإيذاؤهم حرام إجماعاً، ولقوله: ﴿**إِنَّ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ اللهَ وَرَسُوْلَهُ..**﴾[٤] الآية. ولدخلوا تحت: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُوْلَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ**﴾[٥]. وقوله: ﴿**أَلَا لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِيْنَ**﴾[٦]، وقوله لوماً ومذمة:

---

(١) سبق الحديث عن الروافض وراجع مقالات الإسلاميين ١ - ٨٩ ومنهاج السنة: ١: ١٥٩ وإنما سموا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر.

(٢) سورة آل عمران، آية ٣١.

(٣) سورة الحجرات، آية ٦.

(٤) سورة الأحزاب، آية ٥٧.

(٥) سورة الجن، آية ٢٣.

(٦) سورة هود، آية ١٨.

﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[١] و: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾[٢].

الرابع: ولكانوا أسوأ حالاً من عصاة الأمة، إذ يضاعف لهم العذاب، إذ الأعلى رتبة يستحق أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم بالمعصية. ولذلك ضوعف حد الحر. وقيل لنساء النبي: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾[٣] ﴿مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ﴾[٤].

الخامس: ولم ينالوا عهده تعالى لقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[٥] وأي عهد أعظم من النبوة؟

السادس: ولكانوا غير مخلصين، لأن الذنب بإغواء الشيطان، وهو لا يغوي المخلصين، لقوله تعالى: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾[٦]. واللازم باطل لقوله تعالى في حق إبراهيم، وإسحق، ويعقوب: ﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ﴾[٧]. وفي يوسف: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾[٨].

السابع: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقاً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٩]، فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء، فذاك. وإلا فالأنبياء بالطريق الأولى. أو نقول: لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء، لكانوا أفضل من الأنبياء، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾[١٠].

---

(١) سورة الصف، آية ٢.
(٢) سورة البقرة، آية ٤٤.
(٣) سورة الأحزاب، آية ٣٢.
(٤) سورة الأحزاب، آية ٣٠.
(٥) سورة البقرة، آية ١٢٤.
(٦) سورة الحجر، آية ٣٩، ٤٠ وسورة ص، الآيتان ٨٢، ٨٣. وآية ص بدون (الواو) لأغوينهم.
(٧) سورة ص، آية ٤٦.
(٨) سورة يوسف، آية ٢٤.
(٩) سورة سبأ، آية ٢٠.
(١٠) سورة الحجرات، آية ١٣.

الثامن: أنه تعالى قسم المكلفين إلى حزب الله، وحزب الشيطان. فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان، فيكونون خاسرين لقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾[١].

التاسع: قوله تعالى في حق إبراهيم وإسحق ويعقوب: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾[٢]. والجمع المحلى بالألف واللام للعموم. وقوله: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾[٣] وهما يتناولان جميع الأفعال والتروك لصحة الاستثناء. فهذه حجج العصمة. وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع، وهي عصمتهم عن الكبيرة سهواً، وعن الصغيرة عمداً ليست بالقوية.

واحتج المخالف بقصص الأنبياء توهم صدور الذنب عنهم.

والجواب إجمالاً: إن ما كان منها منقولاً بالآحاد، وجب ردها. لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء. وما ثبت منها تواتراً، فما دام له محمل آخر، حملناه عليه، ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة، وما لم نجد له محيصاً حملناه على أنه كان قبل البعثة، أو من قبيل ترك الأولى، أو صغائر صدرت عنهم سهواً، ولا ينفيه تسميته ذنباً، ولا الاستغفار منه، ولا الاعتراف بكونه ظلماً منهم. إذ لعل ذلك لعظمه عندهم. أو إن قصدوا به هضماً من أنفسهم. ومن جوز الصغائر عمداً، فله زيادة فسحة. ولنفصل ما أجملناه تفصيلاً. فمنه قصة آدم عليه السلام وتفيهقوا في التمسك بها من ستة أوجه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ﴾ مؤكداً بقوله: ﴿فَغَوَى﴾[٤].

الثاني: قوله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾[٥] ولن تكون التوبة إلا عن الذنب.

الثالث: مخالفته النهي عن أكل الشجرة.

---

(١) سورة المجادلة، آية ١٩.
(٢) سورة الأنبياء، آية ٩٠.
(٣) سورة ص، آية ٤٧.
(٤) سورة طه، آية ١٢١.
(٥) سورة طه، آية ١٢٢.

الرابع: قوله تعالى: ﴿**فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾[١].

الخامس: قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا. وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾[٢].

السادس: قوله: ﴿**فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ**﴾[٣].

قلنا: كيف يدعي أنه في الجنة، ولا أمة له كان نبياً؟ وهل كان الاجتباء بالنبوة إلا بعد تلك القصة؟ وهل الوقيعة في الأنبياء بمثل هذا الظاهر دفعه إلا للعمه والجهل المفرط؟. وقد يتمسك في ذنبه بقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً..**﴾[٤] الآية.

والجواب: أن أكثر المفسرين على أن الخطاب لقريش. والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها، أي جعلها عربية من جنسه، وإشراكهما تسميتهما أبناءهما بعبد مناف، وعبد العزى، وعبد الدار، وعبد قصي. فليس الضمير في «جعلا» لآدم وحواء. وإن صح أنه لآدم، فأين الدليل على الشرك في الألوهية؟ ولعله هو الميل إلى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه إلى الله تعالى. وذلك غير داخل تحت الاختيار، أو لعله قبل النبوة.

ومنه قصة إبراهيم عليه السلام، وأظهر ما يوهم الذنب أمران.

الأول: قوله: ﴿**هَذَا رَبِّي**﴾[٥] ولا يخفى أنه صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله. وكم بينه وبين النبوة؟!

الثاني: قوله: ﴿**رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى**﴾[٦]. والشك في

(١) سورة البقرة، آية ٣٥.
(٢) سورة الأعراف، آية ٢٣.
(٣) سورة البقرة، آية ٣٦.
(٤) سورة الأعراف، آية ١٨٩.
(٥) سورة الأنعام، آية ٧٦، وتكملة الآية ﴿**فلما أفل قال لا أحب الآفلين**﴾ والآيتان ٧٧، ٧٨.
(٦) سورة البقرة، آية ٢٦٠.

قدرة الله كفر. وفي الآية تصريح بأنه طلبه، لأن في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين. فإن للوهم بإحداث الوساوس والدغادغ سلطاناً على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين.

هذا، وقد قال ابن عباس: كان الله وعد أن يبعث نبياً يحيي بدعائه الموتى، فأراد أن يعلم أهو هو؟ كيف والشك في قدرة الله تعالى كفر، وأنتم لا تقولون به؟!

ومنه قصة موسى عليه السلام، والتمسك بها من وجوه:

الأول: قوله: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾[1] ولم يكن قتله بحق، لقوله: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾[2] وقوله: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾[3]، وقوله: ﴿فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾[4].

الجواب: إنه كان قبل النبوة.

الثاني: أنه أذن لهم في إظهار السحر، لقوله: ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾[5].

الجواب: أنه لم يكن حراماً حينئذ، أو علم أنهم يلقون أذن لهم أم لا بدليل: ﴿مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾. أو أراد إظهار معجزته. ولا يتم إلا بذلك، فكان واجباً. أو أراد: إن كنتم محقين، نحو: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾ إلى قوله: ﴿إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[6].

الثالث: ﴿وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ﴾[7]. وهارون كان نبياً، فإن كان له ذنب، فذاك هو المطلوب. وإلا فإيذاؤه ذنب.

الجواب: لم يكن ذلك على سبيل الإيذاء، بل كان يدنيه إلى نفسه،

---

(١) سورة القصص، آية ١٥.
(٢) سورة القصص، آية ١٥.
(٣) سورة القصص، آية ١٦.
(٤) سورة الشعراء، آية ٢٠.
(٥) سورة يونس، آية ٨٠.
(٦) سورة البقرة، آية ٢٣.
(٧) سورة الأعراف، آية ١٥٠.

ليتفحص منه حقيقة الحال، فخاف هارون أن يعتقد بنو إسرائيل خلافه لسوء ظنهم بموسى.

الرابع: قوله للخضر: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً﴾[١] وَ﴿شَيْئاً نُكْراً﴾[٢] قلنا: من حيث الظاهر. أو أراد عجباً، وفعل الخضر لم يكن منكراً.

ومنه قصة داوود. مختلفة مختلقة للحشوية[٣]. إذ لا يليق إدخال الذم الشنيع في أثناء المدائح العظام. بل تسور قوم قصره للإيقاع به. فلما رأوه مستيقظاً، اخترع أحدهم الخصومة. ونسبة الكذب إلى اللصوص أولى من نسبته إلى الملائكة.

ومنه قصة سليمان من وجهين:

الأول: ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ..﴾[٤] الآية.

الجواب: لا دلالة فيه على فوت الصلاة. مع أنه إذا كان فوتها بالنسيان، لم يكن ذنباً. وقوله: ﴿أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ﴾ مبالغة في الحب. و﴿عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾[٥] أي بسببه، لا بالهوى، لأن رباط الخيل بأمره. و﴿فَطَفِقَ مَسْحاً﴾[٦] معناه: يمسح رؤوسها وأعناقها إكراماً لها. وحمله على قطعها ضعيف، إذ لا دلالة للفظ عليه. ورجوع ضمير «توارت» إلى الشمس أبعد المحتملين.

الثاني: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ﴾[٧].

---

(١) سورة الكهف، آية ٧١.
(٢) سورة الكهف، آية ٧٤.
(٣) فرقة من الفرق الإسلامية أجمعت على الجبر والتشبيه وينكرون الخوض في الكلام والجدل ويقولون على التقليد وظواهر الروايات والتشبيه ولهذا تسمى بالمشبهة وتنسب هذه الفرقة إلى محمد بن كرام الذي نشأ في سجستان وتوفي ببيت المقدس سنة ٨٦٩م.
(٤) سورة ص، آية ٣١.
(٥) سورة ص، آية ٣٢.
(٦) سورة ص، آية ٣٣.
(٧) سورة ص، آية ٣٤.

الجواب: النبي عليه السلام: قال سليمان: أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة ولداً يقاتل في سبيل الله، فلم تحمل إلا واحدة، فولدت نصف غلام، فجاءت به القابلة، فألقته على كرسيه بين يديه. ولو أنه قال: «إن شاء الله»، كان كما قال. فالابتلاء إنما كان لترك الاستثناء.

وقيل: مرض حتى صار كجسد بلا روح.

وقيل: ولد له ولد، فخاف الشياطين أن تهلكه، فأمر السحاب أن يحمله، وأمر الريح أن تحمل إليه غذاءه، فمات، فألقي على كرسيه.

الثالث: قوله: ﴿**وَهَبْ لِي مُلْكاً لَّا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي**﴾[1] حسد.

الجواب: معجز كل نبي من جنس ما يفتخر به أهل زمانه، وكان هو الملك. أو أراد أن ملك الدنيا موروث، فطلب ملك الدين. أو أراد الملك العظيم مع القناعة.

ومنه قصة يونس. والجواب: لعل غضبه كان على قوم كفرة ﴿**فَظَنَّ أَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَيْهِ**﴾[2] أي: لن نضيق عليه. و﴿**إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾[3] أي لنفسي بترك الأولى. و﴿**وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوْتِ**﴾[4] أي: في قلة الصبر.

ومنه قصة نبينا ﷺ. والاحتجاج بها من وجوه:

الأول: ﴿**وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى**﴾[5].

الجواب: إنه قبل النبوة. أو ضالاً في أمور الدنيا، لقوله: ﴿**مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى**﴾[6].

الثاني: ما روي أنه قرأ بعد قوله: ﴿**أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى**﴾[7] «تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى». فأتاه جبريل

---

(١) سورة ص، آية ٣٥.
(٢) سورة الأنبياء، آية ٨٧.
(٣) سورة الأنبياء، آية ٨٧.
(٤) سورة القلم، آية ٤٨.
(٥) سورة الضحى، آية ٧.
(٦) سورة النجم، آية ٢.
(٧) سورة النجم، الآيتان ١٩ ـ ٢٠.

وقال: تلوت على الناس ما لم أتله عليك. فنزل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ...﴾[1] الخ.

الجواب: إنه من إلقاء الشيطان. وإلا كان ذلك كفراً. وأيضاً: ربما كان قرآناً وتكون الإشارة إلى الملائكة، فنسخ تلاوته للإيهام. أو المراد ما يتمناه بوسوسة الشيطان. أو هو استفهام إنكار.

الثالث: قصة زيد وزينب.

الجواب: إنه بأمر الله تعالى، لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الأدعياء. وإنما أخفى في نفسه ذلك خوفاً من طعن المنافقين. فقيل له: ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾[2] وقيل: كانت ابنة عمة النبي عليه السلام، وطمعت أن يتزوجها النبي، فنشزت على زيد، فطلقها. وما يقال: «إنه أحبها» فمما يجب صيانة النبي عن مثله. وإن صح فميل القلب غير مقدور. وفيه ابتلاء الزوج بتطليقها، والنبي بالمبالغة في حفظ النظر حذراً عن الخيانة في الوحي، أو التعرض للطعن.

الرابع: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُوْنَ لَهُ أَسْرَى..﴾ إلى قوله: ﴿عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[3].

الجواب: إنه عتاب على ترك الأولى، فإن التحريم مستفاد من هذه الآية.

الخامس: ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ؟﴾[4] والعفو إنما يكون عن الذنب.

الجواب: إنه تلطف في الخطاب. وإلا فلا عتاب بعد العفو. وقلنا ذلك بترك الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية.

السادس: ﴿وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾[5].

---

(١) سورة الحج، آية ٥٢.
(٢) سورة الأحزاب، آية ٣٧.
(٣) سورة الأنفال، الآيتان ٦٧، ٦٨ .
(٤) سورة التوبة، آية ٤٣.
(٥) سورة الشرح، الآيتان ٢، ٣.

الجواب: قبل النبوة، أو ترك الأولى، أو للثقل الذي كان عليه من الغم لإصرار قومه.

السابع: قوله: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾[1]. ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾[2] و ﴿لَّقَدْ تَّابَ اللهُ عَلَى النَّبِيِّ﴾[3].

الجواب:إنه قبل النبوة. وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه. أو ترك الأولى. أو نسب إليه ذنب قومه. وأما ما يقال: إن المصدر مضاف إلى المفعول. فالمعنى: ذنب قومك إليك. فلا يخفى ضعفه. فإن ذلك في المصادر المتعدية.

الثامن: قوله: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾[4].

الجواب: إنه ترك الأولى مما يليق بخلقه العظيم.

التاسع: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾[5].

الجواب: النهي لا يدل على الوقوع.

العاشر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ﴾[6]، ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُوْلُ بِلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾[7].

الجواب: ما مر، مع أن الأمر والنهي من أقوى أسباب العصمة.

الحادي عشر: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ﴾[8]

الجواب: الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين. أو المراد: الشرك الخفي، وهو الالتفات إلى الناس. أو المراد بالخطاب غيره.

(١) سورة الفتح، آية ٢.
(٢) سورة غافر، آية ٥٥.
(٣) سورة التوبة، آية ١١٧.
(٤) سورة عبس، الآيتان ١. ٢.
(٥) سورة الأنعام، آية ٥٢.
(٦) سورة الأحزاب، آية ١.
(٧) سورة المائدة، آية ٦٧.
(٨) سورة الزمر، آية ٦٥.

قال ابن عباس رضي الله عنهما: نزل القرآن على إياك أعني فاسمعي يا جارة.

الثاني عشر: ﴿فَإِنْ كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِيْنَ يَقْرَأُوْنَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ. لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكَ فَلَا تَكُوْنَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِيْنَ﴾[1].

الجواب: شرطية. والفائدة في الرجوع إلى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته، أو لمعرفة كيفية نبوة سائر الأنبياء.

واعلم أنَّا إنما طولنا في مثل هذا ليعلم أن مسألة نسيان الأنبياء وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نفياً. أو إثباتاً مع قيام الاحتمال العقلي. إذ لو فرض نقيضه، لم يلزم منه محال لذاته. وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك.

الشرح:

(**المقصد الخامس**: في عصمة الأنبياء. أجمع أهل الملل والشرائع) كلها (على) وجوب (عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة، وما يبلغونه عن الله) إلى الخلائق. إذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلاً، لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة. وهو محال. (وفي جواز صدوره) أي صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السهو والنسيان خلاف. فمنعه الأستاذ) أبو إسحق (وكثير من الأئمة) الأعلام (لدلالة المعجزة على صدقهم) في تبليغ الأحكام. فلو جاز الخلف في ذلك، لكان نقضاً لدلالة المعجزة وهو ممتنع. (وجوزه القاضي) أبو بكر (مصيراً منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة). فإن المعجزة إنما دلت على صدقه فيما هو متذكر له، عامد إليه. وأما ما كان من النسيان، وفلتات اللسان، فلا دلالة لها على الصدق فيه. فلا يلزم من الكذب هناك

(١) سورة يونس، آية ٩٤.

نقض لدلالتها. (وأما سائر الذنوب) يعني به ما سوى الكذب في التبليغ (فهي إما كفر أو غيره) من المعاصي. (وأما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه) قبل النبوة وبعدها. ولا خلاف لأحد منهم في ذلك (غير أن الأزارقة[١] من الخوارج جوزوا عليهم الذنب. وكل ذنب عندهم كفر) فلزمهم تجويز الكفر، بل يحكى عنهم أنهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى أنه يكفر بعد نبوته. (وجوز الشيعة إظهاره) أي إظهار الكفر (تقية) عند خوف الهلاك. لأن إظهار الإسلام حينئذ إلقاء للنفس في التهلكة. (وذلك) باطل قطعاً لأنه (يفضي إلى إخفاء الدعوة) بالكلية، وترك تبليغ الرسالة (إذ أولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافق أو عدمه (وكثرة المخالفين). وأيضاً ما ذكروه منقوض بدعوة إبراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون، مع شدة خوف الهلاك. (وأما غير الكفر فإما كبائر أو صغائر. وكل منهما إما) أن يصدر (عمداً، وإما) أن يصدر (سهواً). فالأقسام أربعة، وكل واحد منها إما قبل البعثة أو بعدها.

(أما الكبائر) أي صدورها عنهم عمداً (فمنعه الجمهور) من المحققين والأئمة. ولم يخالف فيه إلا الحشوية. (والأكثر) من المانعين (على امتناعه سمعاً).

قال القاضي والمحققون من الأشاعرة أن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً، إذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمداً مستفاد من السمع، وإجماع الأمة قبل ظهور المخالفين في ذلك.

(وقالت المعتزلة، بناء على أصولهم) الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين، ووجوب رعاية الصلاح والأصلح: (يمتنع ذلك عقلاً) لأن صدور الكبائر عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب[٢]، وانحطاط رتبتهم

---

(١) سبق الحديث عن الأزارقة وزعيمهم نافع بن الأزرق وراجع المقريزي ٢: ٣٥٤، وتاريخ الكامل لابن الأثير ٤: ٨١ وما بعدها ونهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٣٨٠. وما بعدها وكلمة عن نافع بن الأزرق ١: ٣٨١.

(٢) سقط من (ب) عن القلوب.

في أعين الناس[١]، فيؤدي إلى النفرة عنهم، وعدم الانقياد لهم. ويلزم منه إفساد الخلائق، وترك استصلاحهم. وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة[٢]. (وأما) صدورها عنهم (سهواً) أو على سبيل الخطأ في التأويل (فجوزه الأكثرون) والمختار خلافه. (وأما الصغائر عمداً فجوزه الجمهور إلا الجبائي) فإنه ذهب إلى أنه لا يجوز صدور الصغيرة إلا بطريق السهو أو الخطأ في التأويل. وهذا التجويز منهم إنما هو فيما ليس من صغائر الخسة، كما ستعرفه. (وأما) صدور الصغائر (سهو، فهو جائز اتفاقاً) بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة (إلا الصغائر الخسية) وهي ما تلحق فاعلها بالأراذل، والسفل، والحكم عليه بالخسة، ودناءة الهمة، (كسرقة حبة أو لقمة) فإنها لا تجوز أصلاً لا عمداً ولا سهواً. والاتفاق المذكور إنما هو فيما ليس منها كنظرة، وكلمة سفه نادرة في خصام.

(وقال الجاحظ): يجوز أن يصدر عنهم غير صغار الخسة سهواً، (بشرط أن ينبهوا عليه، فينتهوا عنه، وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين) من المعتزلة، كالنظام، والأصم، وجعفر بن بشر[٣]. (وبه نقول) نحن معاشر الأشاعرة. (هذا كله بعد الوحي) والاتصاف بالنبوة. (وأما قبله فقال الجمهور) أي أكثر أصحابنا، وجمع من المعتزلة: (لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة، إذ لا دلالة للمعجزة عليه) أي على امتناع الكبيرة قبل البعثة. (ولا حكم للعقل) بامتناعها، ولا دلالة سمعية عليه أيضاً. (وقال أكثر المعتزلة: تمتنع الكبيرة، وإن تاب منها لأنه) أي صدور الكبيرة (يوجب النفرة) عمن ارتكبها. (وهي تمنع عن اتباعه، فتفوت مصلحة البعثة. ومنهم من منع عما ينفر) الطباع عن متابعتهم (مطلقاً) أي سواء لم يكن ذنباً لهم، أو كان (كعهر الأمهات) أي كونها زانيات (والفجور في الآباء) ودناءتهم واسترذالهم (والصغائر الخسيسة دون غيرها) من الصغائر.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (جميعاً).
(٢) في (ب) تقديم وتأخير وعبارة (ب) هي كالآتي: (وهو خلاف الحكمة وما يقضي العقل به).
(٣) سبقت الترجمة عنه في كلمة وافية.

(وقالت الروافض: لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة) لا عمداً ولا سهواً، ولا خطأ في التأويل، بل هم مبرءون عنها قبل الوحي. (فكيف بعد الوحي؟ لنا) على ما هو المختار عندنا، وهو أن الأنبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقاً، وعن الصغائر عمداً. (وجوه):

(**الأول**: لو صدر منهم الذنب، لحرم اتباعهم) فيما صدر عنهم ضرورة أنه يحرم ارتكاب الذنب. (وأنه) أي اتباعهم في أقوالهم وأفعالهم (واجب للإجماع) عليه (ولقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ**﴾[1].

(الثاني: لو أذنبوا، لردت شهادتهم، إذ لا شهادة لفاسق بالإجماع، ولقوله تعالى: ﴿**إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾)[2].

واللازم باطل بالإجماع. ولأن من لا تقبل شهادته في القليل) الزائل بسرعة (من متاع الدنيا، كيف تسمع شهادته في الدين القيم) أي القائم (إلى يوم القيامة).

(**الثالث**: إن صدر عنهم) ذنب (وجب زجرهم) وتعنيفهم (لعموم وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر). ولا شك أن زجرهم إيذاء لهم (وإيذاؤهم حرام إجماعاً، ولقوله) تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ...**﴾[3] الآية. و) وأيضاً لو أذنبوا (لدخلوا تحت) قوله: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ**﴾)[4] (و) تحت (قوله: ﴿**أَلَا لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾)[5] (و) تحت (قوله لوماً ومذمة: ﴿**لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ**﴾)[6] (و) قوله: ﴿**أَتَأْمُرُونَ**

---

(١) سورة آل عمران، آية ٣١، وتكلمة الآية: ﴿**ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم**﴾.
(٢) سورة الحجرات، آية ٦، وتكلمة الآية: ﴿**أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على فعلتم نادمين**﴾.
(٣) سورة التوبة، آية ٦١.
(٤) سورة الجن، آية ٢٣.
(٥) سورة هود، آية ١٨.
(٦) سورة الصف، آية ٢.

النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾[١] فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم، وملعونين، ومذمومين. وكل ذلك باطل إجماعاً.

(**الرابع**: ولكانوا) على تقدير صدور الذنب عنهم (أسوأ حالاً من عصاة الأمة، إذ يضاعف لهم) أي للأنبياء (العذاب) على الذنب (إذ الأعلى رتبة) في الكرامة (يستحق) عقلاً ونقلاً (أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم) المفاضة عليه (بالمعصية. ولذلك ضوعف حد الحر، وقيل لنساء النبي: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾[٢]، ﴿مَنْ يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ﴾)[٣] ومن المعلوم أن النبوة أجل من كل نعمة، فمن قابلها بالمعصية، استحق العذاب أضعافاً مضاعفة.

(**الخامس**: ولم ينالوا) أيضاً (عهده تعالى لقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾) والمذنب ظالم لنفسه. (وأي عهد أعظم من النبوة). فإن حمل ما في الآية على عهد النبوة، فذاك. وإن حمل على عهد الإمامة، فبطريق الأولى. لأن من لا يستحق الأدنى لا يستحق الأعلى.

(**السادس**: ولكانوا) أيضاً (غير مخلصين، لأن الذنب بإغواء الشيطان، وهو لا يغوي المخلصين، لقوله تعالى) حكاية عنه على سبيل التصديق: (﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾)[٤]. (واللازم باطل، لقوله تعالى في حق إبراهيم، وإسحق ويعقوب: ﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ﴾)[٥] (وفي) حق (يوسف: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾)[٦]. وقد رد على هذا بأنه لا يدل على أن غير هؤلاء لم يصل إليهم إغواء إبليس، ولم يذنبوا.

(**السابع**: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقاً مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾)[٧] (فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء، فذاك)

---

(١) سورة البقرة، آية ٤٤.
(٢) سورة الأحزاب، آية ٣٢.
(٣) سورة الأحزاب، آية ٣٠.
(٤) سورة ص، الآيتان ٨٢،٨٣.
(٥) سورة ص، آية ٤٦.
(٦) سورة يوسف، آية ٢٤.
(٧) سورة سبأ، آية ٢٠.

مطلوبنا (وإلا) أي وإن لم يكونوا إياهم، بل كانوا غيرهم (فالأنبياء) أيضاً لم يتبعوه (بالطريق الأولى) فإنهم بذلك أحرى من سائر المؤمنين. (أو تقول: لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء، لكانوا أفضل من الأنبياء لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ**﴾)[١]. وتفضيل غير الأنبياء عليهم باطل بالإجماع، فوجب القطع بأن الأنبياء لم يتبعوه، ولم يذنبوه.

(**الثامن:** أنه تعالى قسم المكلفين إلى حزب الله، وحزب الشيطان. فلو أذنبوا، لكانوا من حزب الشيطان). وذلك لأن المطيع من حزب الله اتفاقاً. فلو كان المذنب منه أيضاً، لبطل التقسيم (فيكونون) أي الأنبياء المذنبون (خاسرين لقوله تعالى: ﴿**أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُوْنَ**﴾)[٢]. مع أن الزهاد من آحاد الأمة داخلون في المفلحين، فيكون واحد من آحاد الأمة أفضل بكثير من الأنبياء، وذلك مما لا شك في بطلانه.

(**التاسع:** قوله تعالى في حق إبراهيم، وإسحق، ويعقوب) والأنبياء الذين استجيبت دعوتهم: (﴿**إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُوْنَ فِي الْخَيْرَاتِ**﴾)[٣]. (والجمع المحلى بالألف واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات من الأفعال والتروك. (وقوله: ﴿**وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيَارِ**﴾)[٤]. (وهما) يعني قوله: ﴿**المصطفين**﴾، وقوله: ﴿**الأخيار**﴾ (يتناولان جميع الأفعال والتروك لصحة الاستثناء). إذ يجوز أن يقال: فلان من المصطفين إلا في كذا. ومن الأخيار إلاّ في كذا. فدل على أنهم كانوا من المصطفين الأخيار في كل الأمور. فلا يجوز صدور ذنب عنهم.

لا يقال: الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب، بدليل قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ...**﴾[٥] الآية.

---

(١) سورة الحجرات، آية ١٣.
(٢) سورة المجادلة، آية ١٩.
(٣) سورة الأنبياء، آية رقم؛ ٩٠.
(٤) سورة ص، آية ٤٧.
(٥) سورة فاطر، آية ٣٢. وتكلمة الآية: ﴿**ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير**﴾.

فقسم المصطفين إلى الظالم، والمقتصد، والسابق. لأنّا نقول: الضمير في قوله: ﴿فَمِنْهُمْ﴾ راجع إلى العباد، لا إلى المصطفين، لأن عوده إلى أقرب المذكورين أولى. (فهذه حجج العصمة) أوردها الإمام الرازي في الأربعين وغيره من تصانيفه(١).

قال المصنف: (وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع، وهي عصمتهم عن الكبيرة سهواً، وعن الصغيرة عمداً ليست بالقوية). فإن الاتباع إنما يجب فيما يصدر عنهم قصداً لا سهواً. ويشترط في القصد أن لا ينهانا عنه. ورد الشهادة مبني على الفسق الذي لا ثبوت له في الصغيرة عمداً، ومع الكبيرة سهواً. وأما الزجر، فإنما يجب في حق المعتمد للكبائر دون الساهي، والصغيرة النادرة عمداً معفوة عن مجتنب الكبائر، وعليك بالتأمل في سائر الدلائل.

(واحتج المخالف) الذاهب إلى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهواً، وجواز الصغائر عمداً أيضاً (بقصص الأنبياء) التي نقلت في القرآن، أو الأحاديث، أو الآثار. وتلك القصص (توهم صدور الذنب عنهم) في زمان النبوة.

(والجواب) عن تلك القصص (إجمالاً: أن ما كان منها منقولاً بالآحاد، وجب ردها، لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء، وما ثبت منها تواتراً، فما دام له محمل آخر، حملناه عليه، ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة. وما لم نجد له محيصاً، حملناه على أنه كان قبل البعثة، أو) كان (من قبيل ترك الأولى. أو) من (صغائر صدرت عنهم سهواً، ولا ينفيه) أي لا ينفي كونه من قبيل ترك الأولى أو الصغائر الصادرة سهواً (تسميته ذنباً) في مثل قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾(٢). (ولا

---

(١) راجع كتاب الأربعين تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا ط: المكتبات الأزهرية.

(٢) سورة الفتح، آية ٢. وتكلمة الآية: **﴿وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً﴾**

الاستغفار منه، ولا الاعتراف بكونه ظلماً منهم) كما في قصة آدم عليه السلام. يعني أن هذه الأمور الثلاثة لا تنافي المحملين الآخرين. (إذ لعل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه) عنهم، أو (عندهم). ألا ترى أن حسنات الأبرار سيئآت المقربين. فلذلك يسمى ترك الأولى منهم. وكذا ارتكاب الصغيرة سهواً ذنباً، ويستغفرون منه، ويعترفون بكونه ظلماً، (أو أن) أي أو لأن (قصدوا به هضماً من أنفسهم) وكسراً لها بأنها ارتكبت ذنباً يحتاج فيه إلى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع، كي يعفو عنها ربها. (ومن جوز الصغائر عمداً، فله زيادة فسحة) في الجواب، إذ يزداد له وجه آخر، وهو أن يقول: جاز أن يكون الصادر عنهم صغيرة عمداً، لا كبيرة. (ولنفصل ما أجملناه) من استدلال المخالف بالقصص المنقولة. وجوابنا عنه (تفصيلاً، فمنه) أي من ذلك المحمل:

(قصة آدم عليه السلام، وتفيقهوا) أي تكلموا بملء أفواههم (في التمسك بها من ستة أوجه):

(**الأول:** قوله تعالى: ﴿**وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ**﴾ مؤكداً بقوله: ﴿**فَغَوَى**﴾)[1]. فإن العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ**﴾[2]. والغواية تؤكد ذلك، لأنها اتباع الشيطان، لقوله تعالى: ﴿**إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ**﴾[3].

(الثاني: قوله تعالى: ﴿**فَتَابَ عَلَيْهِ**﴾[4]، ولن تكون التوبة إلا عن الذنب) لأنها الندم على المعصية، والعزيمة على ترك العود إليها.

(**الثالث:** مخالفته النهي عن أكل الشجرة)، وارتكاب المنهي عنه ذنب.

(**الرابع:** قوله تعالى: ﴿**فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾)[5] جعلهما الله من الظالمين على تقدير الأكل منها. والظلم ذنب.

---

(١) سورة طه، آية ١٢١.
(٢) سورة الجن، آية ٢٣.
(٣) سورة الحجر، آية ٤٢.
(٤) سورة طه، آية ١٢٢.
(٥) سورة البقرة، آية ٣٥.

(**الخامس**: قوله تعالى) حكاية عنهما: (**﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِيْنَ﴾**)[1] والظلم ذنب كما مر آنفاً، والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة.

(**السادس**: قوله تعالى: **﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾**)[2]. واستحقاق الإخراج بسبب إزلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة.

(قلنا) في الجواب: (كيف يدعي أنه في الجنة، ولا أمة له) هناك (كان نبياً) مبعوثاً لتبليغ الأحكام (وهل كان الاجتباء بالنبوة إلا بعد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى: **﴿فَغَوَى * ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾**[3]. فإن كلمة **﴿ثُمَّ﴾** للتراخي والمهملة. فهذه القصة كانت قبل النبوة. (وهل الوقيعة) أي الطعن (في الأنبياء بمثل هذا) المتمسك (الظاهر دفعه إلا للعمه) والحيرة في الضلالة، (والجهل المفرط) في الغواية. (وقد يتمسك في ذنبه) أي ذنب آدم (بقوله تعالى: **﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾**)[4] هي آدم. (**﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾**)[5] يعني حواء. (**﴿لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيْفاً...﴾**[6] الآية). فإن الضمير في قوله: «جعلا له شركاء راجع إليها، إذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما. والضمير في «له» لله سبحانه وتعالى. فقد صدر عنه الإشراك، وقصته: أن حواء لما أثقلت، أي حان وقت ثقل حملها، جاءها إبليس في غير صورته، وقال لها: لعل في بطنك بهيمة، فقالت: ما

(١) سورة الأعراف، آية ٢٣.

(٢) سورة البقرة، آية ٣٦.

(٣) سورة طه، الآيتان ١٢١ . ١٢٢.

(٤) سورة الأعراف، آية ١٨٩ وتكلمة الآية: **﴿وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين﴾**.

(٥) سورة الأعراف، آية ١٨٩.

(٦) سورة الأعراف، آية ١٨٩.

أدري. فلما ازداد ثقلها، رجع إليها وقال: كيف تجدينك، فقالت: أخاف مما خوفتني به. فإني لا أستطيع القيام. فقال: أرأيت لو دعوت الله أن يجعله إنساناً مثلي ومثل آدم، أتسمينه باسمي؟ فقالت: نعم. ثم أنها حكت ما جرى بينهما آدم، فجعلا يدعوان الله **﴿لئن آتيتنا صالحاً﴾**[1] أي ولداً سوياً **﴿لَّنَكُونَنَّ مِنَ الْشَّاكِرِيْنَ﴾**[2]. فلما ولدت سوياً، جاءها إبليس فقال: سميه باسمي. قالت: ما اسمك. قال: عبد الحارث. وكان اسمه الحارث، فسمته بعبد الحارث. رضي آدم بذلك.

(والجواب: أن أكثر المفسرين على أن الخطاب) في «خلقكم» (لقريش) وحدهم، لا لبني آدم كلهم. (والنفس الواحدة قصي. و **﴿جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾**[3] أي يجعلها عربية) قرشية (من جنسه) لا أنه خلقها منه. (وإشراكهما) بالله (تسميتهما أبناءها بعبد مناف، وعبد العزى، وعبد الدار وعبد قصي). والضمير في «يشركون» لهما ولأعقابهما. وعلى هذا (فليس الضمير في «جعلا» لآدم وحواء. وإن صح أنه لآدم) وزوجه (فأين الدليل على الشرك في الألوهية؟ وفعله) أي لعل الشرك المذكور في الآية (هو الميل إلى طاعة الشيطان، وقبول وسوسته مع الرجوع عنه إلى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان في الفعل. (وذلك) الميل المتفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنباً. (أو لعله) كان (قبل النبوة). فإن قلت: قد مر امتناع الكفر على الأنبياء مطلقاً. قلت: معنى إشراكهما بالله أنهما أطاعا إبليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة. وليس ذلك كفراً، بل ذنباً يجوز صدوره قبل النبوة. وقد يقال: معنى: «جعلا» أنه جعل أولادهما على حذف المضاف، كما يدل عليه جمع الضمير في «يشركون». (ومنه) أي ومن ذلك المجمل (قصة إبراهيم عليه السلام. وأظهر ما يوهم الذنب) في قصته (أمران).

---

(١) سورة الأعراف، آية ١٨٩.
(٢) سورة الأعراف، آية ١٨٩.
(٣) سورة الأعراف، آية ١٨٩.

(**الأول**: قوله في حق الكواكب: ﴿**هَذَا رَبِّي**﴾[١] فإن كان ذلك عن اعتقاد، كان شركاً، وإلا كان كذباً.

(و)الجواب: أن يقال: (لا يخفى أنه) أي هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله. وكم بينه وبين النبوة) إذ لا يتصور النبوة إلا بعد تمام ذلك النظر، فلا إشكال. إذ يختار أنه لم يعتقده فيكون كذباً صادراً قبل البعثة. ولك أن تقول: إنما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف إرشاداً للصابئة، إذ حاصل ما ذكره أن الكواكب لو كانت أرباباً كما تزعمون، لزم أن يكون الرب متغيراً آفلاً. وهو باطل.

(**الثاني**: من الأمرين: (قوله: ﴿**رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى**﴾[٢] والشك في قدرة الله) على إحياء الموتى كفر (و) الجواب: إن ذلك السؤال لم يكن عن شك في الإحياء أو القدرة عليه، بل (في الآية تصريح بأنه طلبه، لأن في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين. فإن للوهم بإحداث الوساوس والدغادغ سلطاناً على القلب عند علم اليقين، دون عين اليقين). وقد يقال: إنما سأل عن كيفية الإحياء، لا عنه، لأن الإحاطة بالكيفية المفصلة أقوى وأرسخ من المعرفة الإجمالية المفضية إلى التردد بين الكيفيات المتعددة، مع الطمأنينة في أصل الإحياء، والقدرة عليه. (هذا، وقد قال ابن عباس: كان الله وعد أن يبعث نبياً يحيي بدعائه الموتى). وذلك علامة أن الله تعالى قد اتخذه خليلاً. (فأراد) إبراهيم (أن يعلم أهو هو؟) و(كيف) لا تحمل الآية على ما مر. و(الشك في قدرة الله تعالى كفر. وأنتم لا تقولون به)، فما هو جوابكم، فهو جوابنا. ومما يتمسك به من قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام قوله: ﴿**بل فعله كبيرهم**﴾ فإن كذب. قلنا: هو من قبيل الإسناد إلى

---

(١) سورة الأنعام، آية ٧٦. وتكلمة الآية: ﴿**فلما أفل قال لا أحب الآفلين**﴾ وأيضاً الآية رقم: ٧٧. والآية ٧٨.

(٢) سورة البقرة، آية ٢٦٠، وتكملة الآية ﴿**قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً واعلم أن الله عزيز حكيم**﴾.

السبب، فإن حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير. ومنه: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾(١) والنظر في علم النجوم حرام. وحكمه بأنه سقيم كذب. قلنا: إن النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله، وكمال قدرته من أعظم الطاعات. وأما ترتيب الحكم بالسقم على النظر، فلعل الله تعالى أخبره بأنه إذا طلع النجم الفلاني، فإنه يمرض.

(ومنه قصة موسى عليه السلام. والتمسك بها من وجوه):

(**الأول**: قوله: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾(٢) (ولم يكن قتله) لذلك القبطي (بحق) أي لم يكن مباحاً، ولا على سبيل الخطأ، بل كان قتل عمد عدوان. (لقوله: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾(٣) (وقوله: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾(٤) (وقوله: ﴿فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّيْنَ﴾(٥).

الجواب: إنه كان قبل النبوة). وأيضاً جاز أن يكون قتله خطأ، وما صدر عنه من أقواله محمولاً على التواضع، وهضم النفس.

(**الثاني**: إنه أذن لهم في إظهار السحر لقوله: ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾(٦) وإظهاره حرام، فيكون إذنه أيضاً حراماً.

(الجواب: إنه) أي إظهار السحر (لم يكن حراماً حينئذ)، فإن مما تختلف فيه الشرائع بحسب الأوقات، (أو علم) موسى (أنهم يلقون) سواء (أذن لهم أم لا بدليل: ﴿مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾) فلا يكون ذلك الإذن حراماً، بل فيه قلة مبالاة بسحرهم. (أو أراد إظهار معجزته) في عصاه، وتلقفها لما أفكوه. (ولا يتم) ذلك الإظهار في ذلك المقام (إلا بذلك) الإذن (فكان واجباً) لكونه مقدمة للواجب. (أو أراد: ألقوا ما أنتم ملقون (إن كنتم محقين نحو: ﴿فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ...» إلى قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ﴾(٧)).

---

(١) سورة الصافات، الآيتان ٨٨، ٨٩.
(٢) سورة القصص، آية ١٥.
(٣) سورة القصص، آية ١٥.
(٤) سورة القصص، آية ١٦.
(٥) سورة الشعراء، آية ٢٠.
(٦) سورة يونس، آية ٨٠.
(٧) سورة البقرة، آية ٢٣.

(الثالث) قوله: ﴿وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ﴾[١] وهارون كان نبياً، فإن كان له ذنب) استحق به التأديب من موسى (فذاك هو المطلوب. وإلا فايذاؤه) بلا استحقاق (ذنب صدر عن موسى).

(والجواب) أنه (لم يكن ذلك) الجر (على سبيل الإيذاء، بل كان يدنيه إلى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال) في تلك الواقعة. (فخاف هارون أن يعتقد بنو إسرائيل خلافه) أي يعتقدون أنه يؤذيه، وذلك (لسوء ظنهم بموسى) حتى أنه لما مات هارون في غيبتهم، قالوا: إن موسى قتله. وقد أجيب أيضاً بأن موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه، أخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا إذا أراد إصلاح غضبان، أو تسكين مصاب، وبأن موسى لما غالب عليه الهم واستيلاء الفكر، أخذ برأس أخيه لا على طريقة الإيذاء، بل كما يفعل الإنسان بنفسه عن عض يده وشفته، وقبضه على لحيته، إلا أنه نزَّل أخاه منزلة نفسه، لأنه كان شريكه فيما يناله من خير أو شر.

قال الآمدي: لا يخفى بعد هذه التأويلات، وخروجها عن مذاق العقل.

(الرابع: قوله) أي قول موسى للخضر: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً﴾[٢] و ﴿شَيْئاً نُكْراً﴾[٣]. وذلك الفعل لم يكن منكراً، فكان كلام موسى خطأ. وقد يقال: إن كان فعل الخضر منكراً، فذاك. وإلا كان موسى كاذباً. (قلنا): أراد منكراً. (من حيث الظاهر) على معنى أن من نظر إلى ظاهر هذه الواقعة، ولم يعرف حقيقتها، حكم عليها بأنها شيء منكر. (أو أراد عجباً) فإن من رأى شيئاً عجيباً جداً، فإنه قد يقول: هذا شيء منكر. (وفعل الخضر)[٤] لما كان

---

(١) سورة الأعراف، آية ١٥٠.

(٢) سورة الكهف، آية ٧١.

(٣) سورة الكهف، آية ٧٤.

(٤) هو لقب له واسمه بليا بفتح الياء الموحدة وسكون اللام بعدها ابن ملكان ابن فالغ بن عابر بن شالخ بن ارفخشذ بن سام بن نوح، وكان أبوه من الملوك واختلفوا في سبب تلقيبه بالخضر فقال الأكثرون لأنه جلس على فروة بيضاء فصارت خضراء، والفروة وجه الأرض، وهو صاحب موسى النبي عليه السلام الذي سأل السبيل إلى لقائه وقد أنبأ الله عز وجل في كتابه بقوله: ﴿فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً﴾=

بأمر الله (لم يكن منكراً) في الحقيقة (ومنه قصة داود) عليه السلام. وهي أنه طمع في امرأة أوريا. فقصد قتله بإرساله إلى الحرب مرة بعد أخرى. (و) هذه (القصة) على الوجه الذي اشتهرت به (مختلقة) أي مفتراة (للحشوية، إذ لا يليق إدخال الذم الشنيع في أثناء المدائح العظام): يعني أن الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة بأوصاف كمالية، منها أنه ﴿ذَا الأَيْدِي﴾[1] أي القوة. وأراد القوة في الدين. لأن القوة في الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار، ولم يستحقوا بها مدحاً، والقوة في الدين هي العزم الشديد على اداء الواجبات. وترك المنكرات، فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل إلى الفجور، والقتل.

ومنها: إنه أواب. أي رجاع إلى ذكر الله. فكيف يتصور منه أن يكون مواظباً على القصد إلى أعظم الكبائر.

ومنها: إنه سخر له الجبال ﴿يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالإِشْرَاقِ﴾[2]، وسخر له الطير محشورة، كل له أواب. افترى أنه سخر له هذه الأشياء ليتخذها وسائل إلى القتل والزنا. ومنها: أنه أوتي الحكمة، وفصل الخطاب. والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علماً وعملاً، فكيف يعقل أنه اتصف بالحكمة مع إصراره على ما يستنكف عنه أخبث الشياطين من مزاحمة أتباعه في الزوج والمنكوحة. ومدحه أيضاً بعد قصة النعجة بأنه جعله خليفة في الأرض، وهذا من أجل المدائح. وإذا كان الأمر كذلك، لم يصح أن تحمل هذه القصة على أنها إشارة إلى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام. (بل تصور قوم قصره للإيقاع به. فلما رأوه مستيقظاً، اخترع أحدهم الخصومة) المذكورة في القرآن، وزعموا أنهم إنما قصدوه لأجلها، لا لسوء به من قتل النفس، أو سرقة المال، (ونسبة الكذب إلى اللصوص أولى من نسبته إلى الملائكة).

= (سورة الكهف، آية ٦٥).
راجع بصائر ذوي التميز ٦: ٧٦ ـ ٧٧.

(١) سورة ص، آية ١٧.

(٢) سورة ص، ١٨.

وعلى هذا فمعنى قوله تعالى: ﴿أَنَّمَا فَتَنَّاهُ﴾[1]. اختبرناه في أنه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم، فهل يعالجهم بالعقوبة أو لا؟ فلما لم يعاقبهم، كان غاية في الحلم. والاستغفار لا يجب أن يكون لذنب منه، بل جاز أن يكون طلباً لعفو الله عنهم، وأن يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة. وقوله: ﴿فَغَفَرْنَا لَهُ﴾[2] أي غفرنا لأجل حرمته، وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي أتى به أولئك المتسورون. وحينئذ لا يحتاج إلى نسبة الكذب إلى الملائكة، وحمل النعاج على النسوان، وخلط الذمة البليغة بأوصاف الكمال.

قال الإمام الرازي: من أنصف، علم أن الحق الصريح ما ذكرناه، وأن تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها عليه أهل الحشوية.

(ومنه قصة سليمان) عليه السلام، والتمسك بها من وجهين) بل من وجوه:

(**الأول**: التمسك بقوله تعالى: ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ﴾[3] أي بعد الزوال (﴿الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ...﴾ الآية). فإن ظاهره يدل على أن اشتغاله بتلك الصافنات ألهاه عن ذكر الله، حتى روي أنه فاتت عنه صلاة العصر.

و(الجواب أنه (لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع أنه إذا كان فوتها بالنسيان، لم يكن ذنباً، وقوله: ﴿أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ﴾[4] مبالغة في الحب) فإن الإنسان قد يحب شيئاً، ولكن لا يحب أن يحبه، فإذا أحبه، وأحب أن يحبه، فذلك هو الكمال في المحبة. (و)قوله: (﴿عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ أي بسببه) كما يقال: سقاه عن العيمة، أي لأجلها. فالمعنى أن ذلك الحب الشديد إنما حصل بسبب ذكره. أي أمره. (لا بالهوى) وطلب الدنيا. وذلك (لأن رباط

(١) سورة ص، آية ٢٤ وتكملة الآية ﴿فاستغفر ربه وخرّ راكعاً وأناب﴾.
(٢) سورة ص، آية ٢٥، وتكملة الآية ﴿ذلك وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب﴾.
(٣) : سورة ص، آية ٣١.
(٤) سورة ص، آية ٣٢، وتكملة الآية ﴿عن ذكر ربي حتى توارت بالحجاب﴾.

الخيل) في دينهم كان (بأمره) كما في ديننا، إذ هو مندوب إليه (و)قوله: ﴿فَطَفِقَ مَسْحاً﴾[١]، معناه يمسح رؤوسها وأعناقها إكراماً لها). وإظهاراً لشدة شفقته عليها، لكونها من أعظم الأعوان في دفع اعداء الدين. (وحمله على قطعها) كما ذهب إليه طائفة حيث قالوا: المعنى أنه عليه الصلاة والسلام جعل يمسح السيف بسوقها وأعناقها. أي يقطعها إما غضباً عليها بسبب ما جرى عليه من أجلها. وإما للتصدق بها (ضعيف) جداً، (إذ لا دلالة للفظ عليه) كما في قوله: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾[٢].

نعم، لو قيل: مسح السيف برأسه، لربما فهم منه ضرب العنق. وإما إذا لم يذكر السيف، لم يفهم القطع البتة. (ورجوع ضمير توارت إلى الشمس أبعد المحتملين) يريد أن ذلك الضمير يحتمل أن يعود إلى الشمس، إذ قد جرى ما له تعلق بها، وهو العشي، وأن يعود إلى الصافنات، وهذا أولى، لأنها مذكورة صريحاً دون الشمس.

وأيضاً هي أقرب في الذكر مع لفظ العشي. فالمعنى حينئذ أنه أمر بإعدامها حتى توارت بالحجاب، أي غابت عن بصره، ثم أمر بردها، فما وصلت إليه، أخذ يمسحها لما مر.

(الثاني) التمسك بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ﴾[٣] وقصته أنه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة، فخرج إليه بالريح وقتله، وأخذ بنته، وكانت في غاية الجمال، فأحبها، وكانت لا يرقأ لها دمع حزناً على أبيها، فأمر سليمان الجن بأن يعملوا لها تمثالاً على صورة أبيها، فكسته كسوة نفيسة، وكانت تغدو وتروح إليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن في ملكه، فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لعصيانه باتخاذ الصنم الذي

---

(١) سورة ص، آية ٣٣، وتكملة الآية ﴿بالسوق والأعناق﴾.
(٢) سورة المائدة، آية ٦.
(٣) سورة ص، آية ٣٤، وتكملة الآية ﴿وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب﴾.

يسجد له في بيته، فقال له آصف: إنك مفتون بذنبك، فتب إلى الله، فخرج إلى الفلاة، وقعد على الرماد تائباً إلى الله سبحانه وتعالى.

(الجواب) أن هذه الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها، فإنه قال: (النبي ﷺ) في تفسير هذا الكلام: (قال سليمان: أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهن (ولداً يقاتل في سبيل الله) ولم يقل: إن شاء الله (فلم تحمل) من تلك المائة (إلا واحدة، فولدت نصف غلام، فجاءت به القابلة، فألقته على كرسيه بين يديه، ولو أنه قال: «إن شاء الله»، كان كما قال، فالابتلاء) المذكور في الآية (إنما كان لترك الاستثناء) لا لمعصية، (وقيل): ابتلاؤه كان بالمرض. فإنه (مرض حتى صار) مشرفاً على الموت، لا يقدر على حركة (كجسد بلا روح. وقيل: ولد له ولد). فقالت الشياطين: إن عاش ولده، لم ينفك عن السحرة، فعزمت على قتله، فعلم سليمان ذلك (فخاف الشياطين أن تهلكه، فأمر السحاب أن يحمله، وأمر الريح أن تحمل إليه غداءه، فمات) ذلك الولد في السحاب، (فألقي على كرسيه)، فتنبه سليمان على خطئه حيث لم يتوكل على ربه.

(الثالث) التمسك بما حكي عنه في القرآن. وهو قوله: ﴿وَهَبْ لِي مُلْكاً لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾[1] فإنه (حسد) فيكون ذنباً.

(الجواب): إنه ليس حسداً، بل (معجز كل نبي) إنما كان (من جنس ما يفتخر به أهل زمانه، وكان) ما افتخر به أهل زمان سليمان (هو الملك) أي المال والجاه. فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك، لتكون مملكته معجزة له. (وأراد أن ملك الدنيا موروث) أي ينتقل من واحد إلى آخر). (فطلب) من ربه بعدما شفي من مرضه الشديد (ملك الدين) الذي لا يمكن فيه الانتقال، فقوله: ﴿مُلْكاً لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ أي ملكاً لا يمكن أن ينتقل عني إلى غيري. (وأراد الملك العظيم من القناعة) وذلك أن الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة، فطلب الملك

(١) سورة ص، آية ٣٥.

العظيم في الدنيا، مع اشتغاله بطاعة ربه، وعدم التفاته إلى ذلك الملك العظيم، ليعلم الناس أن زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى.

(ومنه قصة يونس) عليه السلام، **فإنه** ذهب مغاضباً، وظن أن لن يقدر الله عليه، واعترف بكونه ظالماً، والغضب ذنب. والشك في قدرة الله تعالى كفر. والظلم أيضاً ذنب.

(والجواب: لعل غضبه كان على قوم كفرة) بالغوا في العناد والمكابرة، حتى عيل صبره، ولم يطق المصابرة معهم. فهذا غضب لله على أعدائه. فلا يكون ذنباً. (**﴿فَظَنَّ أَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾**[1]: أن لن نضيق عليه) فإنه مشتق من القدر كما في قوله: **﴿يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾**[2] لا من القدرة. (و **﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾**[3] أي لنفسي بترك الأولى) فاعترافه بالظلم هضم للنفس، واستعظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع. (**﴿وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوْتِ﴾**[4] أي في قلة الصبر) على الشدائد والمحن لتنال أفضل الرتب. وليس معناه: لا تكن مثله في ارتكاب الذنب.

(ومنه قصة نبيّنا ﷺ، والاحتجاج بها من وجوه):

(**الأول: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾**[5] ولا شك أن الضال عاص.

(الجواب: أنه قبل النبوة. أو) أراد (ضالاً في أمور الدنيا) ويجب حمله على هذا (لقوله تعالى: **﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾**[6]) إذ المراد به نفي الضلالة والغواية في أمور الدين بلا شبهة، فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا.

---

(١) سورة الأنبياء، آية ٨٧، وتكملة الآية **﴿فنادى في الظلمات إن لا إله إلا الله أنت سبحانك إني كنت من الظالمين﴾**.

(٢) سورة الإسراء، آية ٣٠، وسورة سبأ، آية ٣٦، وسورة الزمر، آية ٥٢.

(٣) سورة الأنبياء، آية ٨٧.

(٤) سورة القلم، آية ٤٨.

(٥) سورة الضحى، آية ٧.

(٦) سورة النجم، آية ٢.

(الثاني: ما روي أنه) ﷺ، لما اشتد عليه إعراض قومه عن دينه، تمنى أن يأتيه من الله ما يتقرب به إليهم، ويستميل قلوبهم، فأنزل الله عليهم سورة النجم، فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله تعالى: ﴿**أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى**﴾[1] تلك الغرانيق العلى، منها الشفاعة ترتجى) فلما سمعه قريش فرحوا به، وقالوا: قد ذكر آلهتنا بأحسن الذكر، (فأتاه جبريل) عليه السلام بعدما أمسى (وقال) له: (تلوت على الناس ما لم أتله عليك) فحزن النبي ﷺ لذلك حزناً شديداً، وخاف من الله خوفاً عظيماً. (فنزل) لتسليته: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ...**﴾ الخ[2].

(والجواب) على تقدير حمل التمني على القراءة هو: (أنه من إلقاء الشيطان). يعني أن الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي (حتى ظن أنه ﷺ قرأها. وإلا) أي وإن لم يكن من إلقائه، بل (كان) النبي ﷺ قارئاً لها، كان (ذلك كفراً) صادراً عنه، وليس بجائز إجماعاً. (وأيضاً ربما كان) ما ذكر من العبارة (قرآناً، وتكون الإشارة) بتلك الغرانيق (إلى الملائكة، فنسخ تلاوته للإيهام) أي لإيهامه المشركين أن المراد به آلهتهم. (أو المراد) على تقدير حمل «أتمنى» على تمني القلب وتفكره (ما يتمناه بوسوسة الشيطان) ويكون المعنى حينئذ أن النبي إذا تمنى شيئاً، وسوس إليه الشيطان ودعاه إلى ما لا ينبغي، ثم أن الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه إلى ترك الالتفات إلى وسوسته، وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة. (أو) نقول عن التقدير الأول أيضاً: (هو) أي قوله: «تلك الغرانيق...» الخ. كان من القرآن، وأريد بالغرانيق الأصنام، لكنه (استفهام إنكار) حذف منه أداته، فالمعنى أن هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها.

---

(١) سورة النجم، الآيتان ١٩ ـ ٢٠.

(٢) سورة الحج، آية ٥٢،

(**الثالث:** قصة زيد وزينب. والجواب أنه) أي نكاح زينب كان (بأمر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الأدعياء. وإنما أخفى في نفسه ذلك خوفاً من طعن المنافقين) وتوضيحه أن الله تعالى لما أراد أن ينسخ ذلك التحريم، أوحى إليه أن زيداً إذا طلق زوجته، فتزوج بها. فلما حضر زيد ليطلقها، خاف أنه إن طلقها، لزمه التزوج بها ويصير سبباً لطعنهم فيه، فقال لزيد: «أمسك عليه زوجك» وأخفى في نفسه ما أوحى إليه، وعزمه على نكاحها، فلذلك عوتب، (فقيل له: ﴿**وَتَخْشَى النَّاسَ واللّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ**﴾[1] وقيل: كانت) زينب (ابنة عمة النبي ﷺ) وطامعة في تزوجه أياها، فلما خطبها النبي لزيد، شق عليها، وعلى والديها، فنزل قوله: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّهُ...**﴾[2] الآية، فانقادوا كرهاً. (وطمعت) زينب مع ذلك (أن يتزوجها النبي) ﷺ بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح (فنشزت على زيد) حتى أعيته (فطلقها) فتزوجها النبي بأمر من الله بياناً لذلك النسخ. وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة. (وما يقال: إنه أحبها) حين رآها (فمما يجب صيانة النبي ﷺ عن مثله. وإن صح، فميل القلب غير مقدور) ثم القائلون بمحبته إياها منهم من قال: لما أحبها، حرمت على زوجها، وهذا باطل. وإلا كان أمره بإمساكها أمراً بالزنا، وكان وصفها بكونها زوجاً له كذباً، ومنهم من قال: لم تحرم، لكن وجب على الزوج تطليقها، قالوا: (وفيه) أي في ميل قلبه إليها، وما تفرع عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها) لأن النزول عن الزوجة طلباً لمرضاة الله أمر صعب لا ينقاد له إلا موفق. (و)ابتلاء (النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذراً عن الخيانة في الوحي) بالإخفاء (أو التعرض للطعن) من الأعداء.

---

(١) سورة الأحزاب، آية ٣٧، وتكملة الآية ﴿**فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً وكان أمر الله مفعولاً**﴾.

(٢) سورة الأحزاب، آية ٣٦.

(الرابع: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى..﴾[١] إلى قوله: ﴿عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾).

(والجواب: إنه عتاب على ترك الأولى) الذي هو الإثخان (فإن التحريم) أي تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لا تحريم. ومعنى قوله تعالى: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ..﴾[٢] إلى آخر الآية أنه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب أخذكم هذا الفداء.

(الخامس: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾[٣]) (والعفو إنما يكون عن الذنب).

(الجواب: إنه تلطف في الخطاب)، على طريقة قولك: أرأيت رحمك الله وغفر لك، ولا يمكن إجراؤه على ظاهره الذي هو أنه تعالى عفا عنه، ثم عاتبه، إذ هو باطل قطعاً، وإليه أشار بقوله: ﴿وَإِلاَّ فَلَا عِتَابَ بَعْدَ الْعَفْوِ﴾. وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب، (و) إن سلم أن هناك عتاباً (قلنا: ذلك) العتاب إنما كان (بترك الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) مع تدبير الحروب، فإنه ﷺ أذن جماعة تعللوا بأعذار بالتخلف عن غزوة تبوك، وتارك الأفضل في أمور الحرب قد يعاتب.

(السادس: ﴿وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾[٤] والوزر هو الذنب، وإنقاضه الظهر يدل على كبره.

(الجواب) بأن الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها (قبل النبوة، أو) هو (ترك الأولى). والإنقاض حينئذ محمول على استعظامه إياه (أو) نقول: إنه قد جاء بمعنى الثقل. كقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ

---

(١) سورة الأنفال، الآيتان ٦٧، ٦٨.

(٢) سورة الأنفال، آية ٦٨، وتكملة الآية ﴿من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم﴾.

(٣) سورة التوبة، آية ٤٣، وتكملة الآية ﴿حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين﴾.

(٤) سورة الشرح، الآيتان ٢ . ٣

أَوْزَارَهَا﴾(١). فجاز أن يكون ههنا مستعملاً (للثقل الذي كان عليه من الغم) الشديد (لإصرار قومه) على إنكاره والشرك بالله، ولعدم استطاعته على تنفيذ أمر الدين. فلما أعلى الله شأنه، وشد أزره، فقد وضع عنه وزره وثقله. ويقوي هذا التأويل قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾(٢). وقوله: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرا﴾(٣).

(السابع: قوله: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾(٤)، (و) قوله: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾(٥). و) قوله: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ﴾(٦)، إذ لا وجود للتوبة إلا مع الذنب.

(والجواب: إنه قبل النبوة، وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه) أذ يجوز أن يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان، إحداهما متقدمة على الأخرى. (أو) أنه (ترك الأولى) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه (أو) نقول: (نسب إليه ذنب قومه) فإن رئيس القوم قد ينسب إليه ما فعله بعض أتباعه. فالمعنى: ليغفر لأجلك ما تقدم من ذنب أمتك، وما تأخر منه، واستغفر لذنب أمتك، وتاب الله على أمة النبي ﷺ وأتباعه. (وأما ما يقال: إن المصدر مضاف إلى المفعول، فالمعنى ذنب قومك إليك) أي ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة إليك كأنواع إيذائهم إياك (فلا يخفى ضعفه. فإن ذلك) إنما يتأتى (في المصادر المتعدية) والذنب ليس منها. والاكتفاء بأدنى تعلق في إضافة الذنب إليه مما لا يقبله ذوق سليم.

(**الثامن**: قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الأَعْمَى﴾(٧)).

(الجواب: إنه ترك الأولى مما يليق بخلقه العظيم) ومثله يعاتب على مثله.

---

(١) سورة محمد، آية ٤.
(٢) سورة الشرح، آية ٤.
(٣) سورة الشرح، آية ٥.
(٤) سورة الفتح، آية ٢.
(٥) سورة محمد، آية ١٩.
(٦) سورة التوبة، آية ١١٧.
(٧) سورة عبس، الآيتان ١ ـ ٢.

(التاسع: قوله: **﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾)**[١].

(الجواب: النهي لا يدل على الوقوع) لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الآتي على ما كان عليه في الماضي.

(العاشر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ﴾[٢]**، ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾)**[٣].

(الجواب: ما مر) من قصد التثبيت والاستمرار، مع أن الأمر والنهي من أقوى أسباب العصمة) كما ستعرفه. فلا يدلان على صدور الذنب.

(الحادي عشر: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾)[٤].

(الجواب: الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين) كما في قولك: إن كان زيدٌ حجراً، كان جماداً (أو المراد: الشرك الخفي. وهو الالتفات إلى الناس) بل إلى ما سوى الله، فيكون من قبيل ترك الأولى. (أو المراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض، ويؤيده أنه (قال ابن عباس (رضي الله عنهما: نزل القرآن على إياك. أعني فاسمعي يا جارة).

(الثاني عشر:﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسأَلِ الَّذِيْنَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾)[٥].

(الجواب: شرطية) فلم يوصف عليه الصلاة والسلام بالشك، بل فرض شكه كما يفرض المحال، وأمر بالرجوع إلى أهل الكتاب على ذلك التقدير. (والفائدة في الرجوع إلى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته، أو لمعرفة كيفية

---

(١) سورة الأنعام، آية ٥٢، وتكلمة الآية: **﴿يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين﴾**.

(٢) سورة الأحزاب، آية ١. وتكملة الآية: **﴿ولا تطع الكافرين والمنافقين إن الله كان عليماً حكيماً﴾**

(٣) سورة المائدة، آية ٦٧.

(٤) سورة الزمر، آية ٦٥.

(٥) سورة يونس، آية ٩٤.

نبوة سائر الأنبياء) فيعرف أنه أوتي مثل ما أوتي الأنبياء السالفة. وأنت خبير بأن هاتين الفائدتين إنما تترتبان على الرجوع ابتداء. والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك.

قال المصنف: (واعلم أنما طولنا في مثل هذا ليعلم أن مسألة نسيان الأنبياء) وسهوهم في صدور الكبائر عنهم، (وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نفياً) كما نبه عليه بقوله سابقاً. وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع، وهي عصمتهم عن الكبيرة سهواً، والصغيرة عمداً ليست بالقوية. (أو إثباتاً) إذ قد أجاب عن أدلة المثبتين ههنا، (مع قيام الاحتمال العقلي، إذ لو فرض نقيضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لذاته) بلا شبهة.(وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك). يعني عدم الصدور. وعلى هذا يجب أن يسرح ذلك إلى بقعة الإمكان، ولا يجترأ على الأنبياء بإطلاق اللسان.

المقصد السادس

المتن:

في حقيقة العصمة. وهي عندنا أن لا يخلق الله فيهم ذنباً. وعند الحكماء ملكة[1] تمنع عن الفجور، وتحصل بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات، وتتأكد بتتابع الوحي بالأوامر والنواهي، والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر، وترك الأولى. فإن الصفات النفسانية تكون أحوالاً، ثم تصير ملكات بالتدريج.

وقال قوم: تكون خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها

---

(١) الملكة: صفة راسخة في النفس، أو استعداد عقلي خاص لتناول أعمال معينة بحذق ومهارة مثل الملكة العددية والملكة اللغوية، والقدرة والاستعداد الدائم وتحقيق ذلك أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال ويقال لتلك الهيئة كيفية نفسانية، وتسمى حالة ما دامت سريعة الزوال فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت تلك الكيفية فيها وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة، وتطلق الملكة أيضاً على ما يقابل العدم، أو على ما يقابل الحال.

راجع تعريفات الجرجاني بتحقيقنا والكليات لأبي البقاء.

صدور الذنب عنه. ويكذبه أنه لو كان كذلك، لما استحق المدح بذلك. وأيضاً فالإجماع على أنهم مكلفون بترك الذنوب، مثابون به. ولو كان الذنب ممتنعاً عنهم، لما كان كذلك. وأيضاً فقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾[1] يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشرية والامتياز بالوحي، لا غير.

الشرح:

(**المقصد السادس:** في حقيقة العصمة) آخر بيانها عن التصديق بوجودها، لأن الماهية الحقيقة تتوقف على آلهلية (وهي عندنا) على ما يقتضيه أصلنا من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداء (أن لا يخلق الله فيهم ذنباً. و) هي (عند الحكماء) بناء على ما ذهبوا إليه من القول بالإيجاب والاعتبار استعداد للقوابل، (ملكة تمنع عن الفجور، وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم بمثالب المعاصي، ومناقب الطاعات) فإنه الزاجر عن المعصية، والداعي إلى الطاعة، (وتتأكد)، وتترسخ هذه الصفة فيهم (بتتابع الوحي) إليهم (بالأوامر) الداعية إلى ما ينبغي (والنواهي) الزاجرة عما لا ينبغي (ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر) سهواً أو عمداً عند من يجوز تعمدها. (و) من (ترك الأولى) والأفضل (فإن الصفات النفسانية تكون) في ابتداء حصولها (أحوالاً) أي غير راسخة (ثم تصير ملكات). أي راسخة في محلها. (بالتدريج).

(وقال قوم): هي العصمة (تكون خاصية في نفس الشخص، أو في بدنه، يمتنع بسببها صدور الذنب عنه، ويكذبه) أي هذا القول (أنه لو كان) صدور الذنب (كذلك) أي ممتنعاً (لما استحق المدح بذلك) أي بترك الذنب، إذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع، لأنه ليس مقدوراً داخلاً تحت الاختيار. (وأيضاً فالإجماع) منعقد (على أنهم) أي الأنبياء (مكلفون بترك الذنوب، مثابون به. ولو كان الذنب ممتنعاً عنهم، لما كان) الأمر

(١) سورة فصلت، آية ٦.

(كذلك) إذ لا تكليف بترك الممتنع، ولا ثواب عليه، لما عرفت آنفاً، (وأيضاً فقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾)[١] يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما رجع إلى البشرية. والامتياز بالوحي، لا غير). فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر.

المقصد السابع: في عصمة الملائكة

المتن:

وقد اختلف فيها. فللنافي وجهان:

الأول: ما حكى الله عنهم من قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[٢]. ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية. إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبة. وفيه العجب، وتزكية النفس. وفيه أنهم قالوا ما قالوه رجماً بالظن. واتباع الظن في مثله غير جائز. وفيه إنكار على الله فيما يفعله. وهو من أعظم المعاصي.

الثاني: إبليس عاص. وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم من قوله: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ﴾[٣]. وبدليل أن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا﴾[٤] وقد تناوله. وإلا لما استحق الذم. ولما قيل له: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[٥]؟.

والجواب: عن الأول أنه استفسار عن الحكمة. والغيبة إظهار مثالب المغتاب. وذلك إنما يتصور لمن لا يعلمه. وكذلك التزكية، ولا رجم بالظن،

---

(١) سورة الكهف، آية ١١٠.

(٢) سورة البقرة، آية ٣٠، وتكملة الآية: ﴿**قال إني أعلم ما لا تعلمون**﴾.

(٣) سورة الحجر، آية ٣٠ وسورة ص، الآيتان ٧٣. ٧٤.

(٤) سورة البقرة، آية ٣٤، وتكملة الآية: ﴿**لآدم فسجدوا إلا ابليس أبى واستكبر وكان من الكافرين**﴾.

(٥) سورة الأعراف، آية ١٢، وتكملة الآية: ﴿**قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين**﴾.

وقد علموا ذلك بتعليم الله، أو بغيره. وعن الثاني أن إبليس كان من الجن، وصح الاستثناء. وتناوله الأمر للغلبة. وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن خلاف الظاهر، مع أن ذكره في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه يأباه. وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى: ﴿**لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**﴾(١). و ﴿**يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ**﴾(٢). و ﴿**يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**﴾(٣).

والجواب: إنما يتم ذلك إذا ثبت عمومها أعياناً، وأزماناً ومعاصي، ولا قاطع فيه. وإن الظن لا يغني في مثله عن الحق شيئاً.

الشرح:

(**المقصد السابع**: في عصمة الملائكة. وقد اختلف فيها. فللنافي وجهان):

(**الأول**: ما حكى الله عنهم من قولهم: ﴿**أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ**﴾(٤). (ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية) وهي أربعة: (إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه. وفيه) أيضاً (العجب، وتزكية النفس) بذكر مناقبها. (وفيه أيضاً) أنهم (قالوا ما قالوه) من نسبة الإفساد، والسفك (رجماً بالظن) إذ لا يليق بحكمة الله مع إرادته إعزاز بني آدم أن يُطلع أعداءهم على عيوبهم. (واتباع الظن في مثله غير جائز)، لقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾(٥). (وفيه) أيضاً (إنكار على الله تعالى فيما يفعله. وهو من أعظم المعاصي).

الوجه (الثاني: إبليس عاصٍ) بترك السجود، حتى صار مطروداً ملعوناً،

---

(١) سورة التحريم، آية ٦.
(٢) سورة الأنبياء، آية ٢٠.
(٣) سورة النحل، آية ٥٠.
(٤) سورة البقرة، آية ٣٠.
(٥) سورة الإسراء، آية ٣٦.

(وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ﴾)[١]. وبدليل أن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا﴾[٢] قد تناوله. وإلا لما استحق الذم. ولما قيل له: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾)[٣].

(والجواب عن) الوجه (الأول: أنه) أي قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ﴾ (استفسار عن الحكمة الداعية إلى خلقهم، لا إنكار على الله في خلقهم. (والغيبة إظهار مثالب المغتاب، وذلك لا[٤] يتصور لمن لا يعلمه). والله سبحانه وتعالى عالم بجميع الأشياء ما ظهر منها وما بطن، فلا غيبة هناك. (وكذلك التزكية) إظهار مناقب النفس، فلا تتصور بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى. (ولا رجم بالظن، وقد علموا ذلك بتعليم الله) إذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها. (أو بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح.

(و) الجواب (عن) الوجه (الثاني: أن إبليس كان من الجن) لقوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾[٥]. (وصح الاستثناء. وتناوله الأمر للغلبة) أي لتغليب الكثير على القليل في إطلاق الاسم كما عرف في موضعه. (وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن) على ما قيل، فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافياً لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر). لأن المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك، (مع أن ذكره) أي ذكر كونه من الجن (في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه)، كما يتبادر من نظم الآية، (يأباه) أي يأبى كونه من الملائكة، لأن طبيعة الملك لا تقتضي المعصية، أو يأبى كون الجن اسماً لطائفة من الملائكة.

---

(١) سورة الحجر، الآيتان ٣٠. ٣١ وسورة ص، الآيتان ٧٣. ٧٤.
(٢) سورة البقرة، آية ٣٤.
(٣) سورة الأعراف، آية ١٢.
(٤) في المطبوعة لا بدلاً من (إنما).
(٥) سورة الكهف، آية ٥٠، وتكملة الآية: **﴿أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو بئس للظالمين بدلاً﴾**.

(وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم، نحو قوله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾)(١) (و) قوله: (﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾)(٢). إذ يعلم منه أنهم لا يعصون. وإلا حصل الفتور في التسبيح. (و) قوله: (﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾)(٣) أي فلا يعصونه. (﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾)(٤).

(والجواب: إنما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الآيات (إذا ثبت عمومها أعياناً وأزماناً ومعاصي) حتى يثبت بها أن جميعهم(٥) مبرأون عن جميع المعاصي في جميع الأزمنة. (ولا قاطع) أي في هذا المبحث لا نفياً، ولا إثباتاً، بل أدلة طرفيه ظنية. (وإن الظن لا يغني في مثله) من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين (عن الحق شيئاً).

المقصد الثامن: في تفضيل الأنبياء على الملائكة

المتن:

لا نزاع في أنهم أفضل من الملائكة السفلية. إنما النزاع في الملائكة العلوية. فقال أكثر أصحابنا: الأنبياء أفضل. وعليه الشيعة. وقالت المعتزلة والحليمي منا: الملائكة أفضل. وعليه الفلاسفة.

احتج أصحابنا بوجوه أربعة:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾(٦) وأمر الأدنى بالسجود للأفضل هو السابق إلى الفهم. وعكسه على خلاف الحكمة. لا

---

(١) سورة التحريم، آية ٦.

(٢) سورة الأنبياء، آية ٢٠.

(٣) و (٤) سورة النحل، آية ٥٠.

(٥) في المتن بزيادة لفظ (فيه).

(٦) سورة البقرة، آية ٣٤، وتكملة الآية: **﴿فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾**.

يقال: السجود يقع على أنحاء، فلعله لم يكن سجود تعظيم، لأنّا نقول: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَـٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾[١] و ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ، وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[٢] يدل على أنه إسجاد تكرمة، وينفي سائر الاحتمالات.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[٣] والعالم أفضل من غيره، لأن الآية سيقت لذلك. ولقوله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٤].

الثالث: أن للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه، وحاجاته الشاغلة لأوقاته. وليس للملائكة شيء من ذلك. ولا شك أن العباد مع هذه العوائق أدخل في الإخلاص وأشق، فتكون أفضل، لقوله عليه السلام: «أفضل الأعمال أحمزها» أي أشقها.

الرابع: الإنسان ركب تركيباً بين الملك والبهيمة. فبعقله له حظ من الملائكة، وبطبيعته له حظ من البهيمة. ثم أن من غلب طبيعته عقله، فهو شر من البهائم لقوله تعالى: ﴿أُولَـٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[٥]. وقوله: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ...﴾[٦] الآية. وذلك يقتضي أن يكون من غلب عقله طبيعته خيراً من الملائكة.

احتج الخصم بوجوه عقلية ونقلية. أما العقلية فستة:

---

(١) سورة الإسراء، آية ٦٢، وتكملة الآية: ﴿**لئن أخرتني إلى يوم القيامة لاحتنكن ذريته إلا قليلا**﴾

(٢) سورة الأعراف، آية ١٢.

(٣) سورة البقرة، آية ٣١، وتكملة الآية: ﴿**ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين**﴾.

(٤) سورة الزمر، آية ٩.

(٥) سورة الأعراف، آية ١٧٩.

(٦) سورة الأنفال، آية ٢٢ وتكملتها ﴿**الصم البكم الذين لا يعقلون**﴾ والأنفال ٥٥ وتكملتها ﴿**الذين كفروا فهم لا يؤمنون**﴾

الأول: الملائكة أرواح مجردة كمالاتها بالفعل بخلاف السفليات. والتام أكمل من غيره.

الثاني: الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية والنفوس الإنسانية متعلقة بالأجسام السفلية الكائنة الفاسدة. ونسبة النفوس كنسبة الأجساد.

الثالث: الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور كلها.

الرابع: الروحانيات نورانية لطيفة، والجسمانيات مركبة من المادة والصورة[1]. والمادة ظلمانية مانعة.

الخامس: الروحانيات قوية على أفعال شاقة كالزلازل والسحب، لا يلحقها بذلك فتور، بخلاف الجسمانيات.

السادس: الروحانيات أعلم، لإحاطتها بما كان في الأعصر الأُول، وبما سيكون في الأزمنة الآتية، وبالأمور الغائبة. وعلومهم كلية، فعلية، فطرية، آمنة من الغلط. والجسمانيات بخلافه.

والجواب: إن ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها، ولا نقول بها.

وأما النقلية فسبعة:

---

(١) الصورة في اللغة: الشكل والصفة والنوع، ولها في عرف العلماء عدة معان:

الصورة: هي الشكل الهندسي المؤلف من الأبعاد التي تتحدد بها نهايات الجسم. والصورة هي الصفة التي يكون عليها الشيء كما في قولنا: «إن الله خلق آدم على صورته».. والصورة هي النوع يقال هذا الأمر على ثلاث صور أي على ثلاثة أنواع يقال صور الإنتاج. أي أنواع الإنتاج والفلاسفة يفرقون بين الصورة الجسمية، والصورة النوعية بقولهم: إن الصورة الجسمية جوهر بسيط متصل لا وجود لمحله دونه. والصورة النوعية: جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه.

راجع تعريفات الجرجاني بتحقيقنا.

الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾[١] فإنه في معرض التواضع.

والجواب: لا نسلم أنه في معرض التواضع، بل لما نزل: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾[٢] والمراد قريش. استعجلوه بالعذاب تهكماً به، فنزلت: ﴿لَا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾[٣] بياناً لأنه ليس له إنزال العذاب من خزائن الله. ولا يعلم متى ينزل بهم العذاب، ولا هو ملك، فيقدر على إنزال العذاب، كما يحكى أن جبريل قلب بأحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت الآية على أن الملك أقدر وأقوى. فأين حديث الأفضلية؟

الثاني: قوله تعالى: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾[٤] إذ يفهم منه أنه حرضهما على الأكل من الشجرة لما منعا عنه بأن المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة. فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف.

والجواب: إنهما رأيا الملائكة أحسن صورة، وأعظم خلقاً، وأكمل قوة، فمناهما مثل ذلك. وخيل إليهما أنه الكمال والفضيلة.

الثالث: قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلَّهِ، وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾[٥] وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح، كما يقال: لا أنا أقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة. ولا يقال: من هو دوني.

الجواب: إن النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادراً على إحياء الموتى، ولكونه بلا أب، والملائكة فوقه فيهما فإنهم قادرون على ما لا يقدر عليه. ولكونهم بلا أب، ولا أم. فإذاً لم يستنكفوا من العبودية، ولم يصر ذلك

---

(١) سورة الأنعام، آية ٥٠.
(٢) سورة الأنعام، آية ٤٩.
(٣) سورة الأنعام، آية ٥٠
(٤) سورة الأعراف، آية ٢٠.
(٥) سورة النساء، آية ١٧٢.

سبباً لادعائهم الألوهية. فالمسيح أولى بذلك. وليس ذلك من الأفضلية في شيء.

الرابع: قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ**﴾[١]. والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني، بل قرب الشرف والرتبة. وأيضاً فجعله دليلاً على أنهم إذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا، فذلك دليل أفضليتهم.

الجواب: المعارضة بقوله: ﴿**فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ**﴾[٢] وبقول الرسول حكاية عن الله: «أنا عند المنكسرة قلوبهم»[٣] وكم بين من يكون عند الله، ومن يكون الله عنده. وأما الاستدلال بعدم الاستكبار، فبكونهم أقوى، لا أفضل.

الخامس: أن الملائكة معلمو الأنبياء. قال تعالى: ﴿**عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى**﴾[٤]. وقال: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ**﴾[٥]. والمعلم أفضل.

والجواب: أنهم المبلغون. والمعلم هو الله.

السادس: الملائكة رسل الله إلى الأنبياء. والرسول أقرب إلى المرسل من المرسل إليه كالنبي بالنسبة إلى أمته، فتكون أفضل.

الجواب: فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس إذا أرسله ملك إلى ملك أفضل من الملك المرسل إليه.

---

(١) سورة الأنبياء، الآية ١٩

(٢) سورة القمر، آية ٥٥.

(٣) قال في المقاصد ذكره في البداية للغزالي، وقال القاري عقبه ولا يخفى أن الكلام في هذا المقام لم يبلغ الغاية، قلت وتمامه وأنا عند المندرسة قلوبهم لأجلي، ولا أصل لهما في المرفوع.

(٤) سورة النجم آية رقم ٥ .

(٥) سورة الشعراء الآيتان ١٩٣ و ١٩٤ وتكملة الآية (**لتكون من المنذرين**).

السابع: إطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء. والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد.

الجواب: إن ذلك بحسب ترتيب الوجود، أو الإيمان. فإن وجود الملائكة أخفى. فالإيمان به أقوى.

الشرح:

(**المقصد الثامن:** في تفضيل الأنبياء على الملائكة. لا نزاع في أنها أفضل من الملائكة السفلية) الأرضية. (إنما النزاع في الملائكة العلوية) السماوية. (فقال أكثر أصحابنا: الأنبياء أفضل. وعليه الشيعة) وأكثر أهل الملل. (وقالت المعتزلة. و) أبو عبد الله (الحليمي) والقاضي أبو بكر، (منا: الملائكة أفضل. وعليه الفلاسفة).

(احتج أصحابنا بوجوه أربعة):

(**الأول:** قوله تعالى: **﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾**)[1] فقد أمروا بالسجود له، (وأمر الأدنى بالسجود للأفضل هو السابق إلى الفهم. وعكسه على خلاف الحكمة) لأن السجود أعظم أنواع الخدمة. وإخدام الأفضل للمفضول مما لا تقبله العقول. وإذا كان آدم أفضل منهم، كان غيره من الأنبياء كذلك، إذ لا قائل بالفضل.

(لا يقال: السجود يقع على أنحاء. فلعله لم يكن سجود تعظيم) له، إذ يجوز أن يكون سجودهم لله، وآدم كان كالقبلة لهم. وعلى تقدير كونه لآدم، جاز أن يكون عرفهم في السجود كونه قائماً مقام السلام في عرفنا، فلا يكون غاية في التواضع والخدمة، لأن هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الأزمنة. وأيضاً جاز أن يكون أمرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي. فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات.

---

(١) سورة البقرة، آية ٣٤، وتكملة الآية: **﴿فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾**.

(لأنّا نقول): قوله: (﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾)[١] (و ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾)[٢] (يدل على أنه إسجاد تكرمة) وتفضيل (وينفي سائر الاحتمالات) إذ لم يتقدم هناك ما يصرف إليه التكريم سوى الأمر بالسجود.

(**الثاني**: قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾)[٣] إلى قوله: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾[٤] فإنه يدل على أن آدم علم الأسماء كلها، ولم يعلموها. (والعالم أفضل من غيره. لأن الآية سيقت لذلك. ولقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾)[٥].

(**الثالث**: أن للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لأوقاته. وليس للملائكة شيء من ذلك. ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل في الإخلاص، وأشق، فتكون أفضل، لقوله عليه الصلاة والسلام: «أفضل الأعمال أحمزها» أي أشقها). فيكون صاحبها أكثر ثواباً عليها.

(**الرابع**): إن (الإنسان ركب تركيباً بين الملك) الذي له عقل بلا شهوة (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل. (فبعقله له حظ من الملائكة، وبطبيعته له حظ من البهيمة، ثم أن من غلب طبيعته عقله، فهو شر من البهائم، لقوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[٦] وقوله: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ...﴾[٧] الآية). (وذلك يقتضي) بطريق قياس أحد الجانبين على الآخر

---

(١) سورة الإسراء، آية ٦٢، وتكملة الآية: ﴿**لئن أخرتني إلى يوم القيامة لأحتنكن ذريته إلا قليلا**﴾.
(٢) سورة الأعراف، آية ١٢.
(٣) سورة البقرة، آية ٣١، وتكملة الآية: ﴿**ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين**﴾.
(٤) سورة البقرة، آية ٣٢، وتكملة الآية: ﴿**إنك أنت العليم الحكيم**﴾.
(٥) سورة الزمر، آية ٩.
(٦) سورة الأعراف، آية ١٧٩.
(٧) سورة الأنفال، آية ٢٢، وتكملة الآية: ﴿**الصم البكم الذين لا يعقلون**﴾ والأنفال ٥٥ وتكملتها ﴿**الذين كفروا فهم لا يؤمنون**﴾.

(أن يكون من غلب عقله طبيعته خيراً من الملائكة). (احتج الخصم) على تفضيل الملائكة (بوجوه عقلية ونقلية).

(أما العقلية فستة):

(**الأول**: الملائكة أرواح مجردة) عن علائق المادة، وتوابعها، فليس شيء من أوصافها بالقوة، بل (كمالاتها) كلها (بالفعل) في مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) أي النفوس الناطقة الإنسانية. فإنها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها. وإنما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة إلى الفعل. (والتام أكمل من غيره).

(**الثاني**: الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية) الشريفة المبرأة عن الفساد. وهي الأفلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها وأوضاعها. (والنفوس الإنسانية متعلقة بالأجسام السفلية الكائنة الفاسدة. ونسبة النفوس كنسبة الأجساد).

(**الثالث**: الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب. وهما المبدأ للشرور) والأخلاق الذميمة (كلها).

(**الرابع**: الروحانيات نورانية لطيفة) لا حجاب فيها عن تجلي الأنوار القدسية، فهي أبداً مستغرقة في مشاهدة الأنوار الربانية. (والجسمانيات مركبة من المادة والصورة. والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة.

(**الخامس**: الروحانيات قوية على أفعال شاقة، كالزلازل والسحب). فإن الزلازل توجد بتحريكاتها، والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها. والآثار العلوية تحدث بمعوناتها. وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال: ﴿**فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْراً**﴾[١]. وقال: ﴿**فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً**﴾[٢] (لا يلحقها بذلك فتور) لأن قدرتهم

(١) سورة الذاريات، آية ٤، الآية: ٥ ﴿**إنما توعدون لصادق**﴾.

(٢) سورة النازعات، آية ٥.

على تغيير الأجسام وتقليب الأجرام، وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب، (بخلاف الجسمانيات).

(**السادس:** الروحانيات أعلم لإحاطتها بما كان في الأعصر الأول، وبما سيكون في الأزمنة الآتية وبالأمور الغائبة) عنا في الحال، (وعلومهم كلية) إذ لا حواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية، (فعلية) لأنها مبادئٌ للحوادث في عالم الكون والفساد، (فطرية) أي حاصلة في ابتداء فطرتهم، لكونها مجردة، بريئة عن القوة، (آمنة من الغلط. والجسمانيات بخلافه).

(والجواب: إن ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها) على أن النزاع من المتكلمين في الأفضلية بمعنى كثرة الثواب، فتدبر.

(وأما) الوجوه (النقلية فسبعة):

(**الأول:** قوله تعالى): ﴿**قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ**﴾)[1] (فإنه) كلام (في معرض التواضع) ونفي التعظيم والترفع، والنزول عن هذه الدرجات فكأنه قال: لا أثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالإلهية والملكية، بل أدعي لها ما ثبت لكثير من البشر، وهو النبوة.

(والجواب: لا نسلم أنه في معرض التواضع، بل لما نزل) ما قبل هذه الآية، وهو قوله تعالى: (﴿**وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ**﴾[2]. والمراد قريش. استعجلوه بالعذاب تهكماً به) وتكذيباً له. (فنزلت: ﴿**قُلْ لَّا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ**﴾[3] بياناً لأنه ليس له إنزال العذاب من خزائن الله) بفتحها. (ولا يعلم) أيضاً (متى ينزل بهم العذاب) منها (ولا هو ملك، فيقدر على إنزال

(١) سورة الأنعام، آية ٥٠.
(٢) سورة الأنعام، آية ٤٩.
(٣) سورة الأنعام، آية ٥٠.

العذاب) عليهم. (كما يحكى أن جبريل عليه السلام قلب بأحد جناحيه المؤتفكات) وهي بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على أن الملك أقدر وأقوى، فأين حديث الأفضلية؟) التي هي أكثر الثواب.

(**الثاني**: قوله تعالى: ﴿**مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ**﴾)[1] (إذ يفهم منه أنه حرضهما على الأكل من الشجرة لما منعا عنه بأن المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة، فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف). فقبلا منه وأقدما عليه.

(**والجواب**: إنهما رأيا الملائكة أحسن صورة، وأعظم خلقاً، وأكمل قوة) منهما (فمناهما مثل ذلك، وخيل إليهما أنه الكمال) الحقيقي، (والفضيلة) المطلوبة.

(**الثالث**: قوله تعالى: ﴿**لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ**﴾)[2] (وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال: لا أنا أقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة. ولا يقال من هو دوني). وكما يقال: لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان، ولا السلطان، ولا يجوز أن يعكس.

(الجواب: إن النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادراً على إحياء الموتى، ولكونه بلا أب) فأخرجوه عن كونه عبد الله، وادعوا له الألوهية. (والملائكة فوقه فيهما. فإنهم قادرون على ما لا يقدر عليه، ولكونهم بلا أب ولا أم. فإذاً لم يستنكفوا من العبودية، ولم يصر ذلك سبباً لادعائهم الألوهية. فالمسيح أولى بذلك. وليس ذلك من الأفضلية) التي نحن بصددها (في شيء).

(**الرابع**: قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ**﴾[3] والمراد

---

(١) سورة الأعراف، آية ٢٠.

(٢) سورة النساء، آية ١٧٢، وتكملة الآية: ﴿**ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فيسحشرهم إليه جميعاً**﴾.

(٣) سورة الأنبياء، آية ١٩.

بكونهم عنده ليس القرب المكاني) إذ لا مكان له تعالى. (بل قرب الشرف والرتبة. أيضاً فجعله) أي جعل عدم استكبارهم عن عبادته (دليلاً على) هذا الوجه، وهو (أنهم إذا لم يستكبروا، فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم) إذ مع التساوي أو المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال.

(والجواب: المعارضة بقوله) تعالى في حق البشر: (﴿**فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ**﴾)[1] فيظهر حينئذ أن العندية تدل على الفضيلة دون الأفضلية (و) المعارضة (بقول الرسول عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى: «أنا عند المنكسرة قلوبهم»[2] وكم بين أن يكون عند الله، ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم. (وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى) وأقدر على الأفعال (لا) بكونهم (أفضل).

(**الخامس**: إن الملائكة معلمو الأنبياء. قال تعالى: ﴿**عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى**﴾[3]. وقال: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ**﴾[4] والمعلم أفضل) من المتعلم. ـ

(الجواب: إنهم المبلغون. والمعلم هو الله). وإسناد التعليم إليهم من باب المجاز العقلي.

السادس: الملائكة رسل الله إلى الأنبياء، والرسول أقرب إلى المرسل من المرسل إليه، كالنبي عليه الصلاة والسلام بالنسبة إلى أمته. فتكون) الملائكة (أفضل).

(الجواب): إن كان ما ذكرتم قاعدة كلية (فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس أذا أرسله ملك إلى ملك أفضل من الملك المرسل إليه). وهو باطل قطعاً.

(**السابع**:) إطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء. والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد).

---

(١) سورة القمر، آية ٥٥.

(٢) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.

(٣) سورة النجم، آية ٥.

(٤) سورة الشعراء، الآيتان ١٩٣. ١٩٤، وتكملة الآية: ﴿**لتكون من المنذرين**﴾.

(الجواب: إن ذلك) التقديم المطرد إنما هو (بحسب ترتيب الوجود) فإن الملائكة مقدمون في الوجود، فجعل الوجود اللفظي مطابقاً للوجود الحقيقي. (أو) بحسب ترتيب (الإيمان. فإن وجود الملائكة أخفى. فالإيمان به أقوى) فيكون تقديم ذكرهم أولى.

المقصد التاسع: في كرامات الأولياء

المتن:

[وأنها جائزة عندنا، واقعة: خلافاً للأستاذ أبي إسحق والحليمي منا[١]. وغير أبي الحسين من المعتزلة. لنا أما جوازها فظاهر على أصولنا. وأما وقوعها، فلقصة مريم[٢]، وقصة آصف[٣]، وقصة أصحاب الكهف[٤]. وشيء منها لم يكن معجزة لفقد شرطه. وهو مقارنة الدعوى والتحدي.

احتج من لم يجوز الخوارق بما مر بجوابه. ومن جوزها وأنكر، احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة، فلا تكون المعجزة دالة على النبوة، وينسد باب إثباتها.

والجواب: إنها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة وعدمه].

الشرح:

(**المقصد التاسع:** في كرامات الأولياء. وأنها جائزة عندنا) خلافاً لمن منع جواز الخوارق. (واقعة، خلافاً للأستاذ أبي إسحاق والحليمي منا، وغير أبي الحسين من المعتزلة).

---

(١) هو الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني أبو عبدالله فقيه شافعي قاص. كان رئيس أهل الحديث في ما وراء النهر، مولده بجرجان ٣٣٨ هـ ووفاته ببخاري عام ٤٠٣ هـ. له المنهاج في شعب الإيمان ثلاثة أجزاء قال الأسنوي: جمع فيه أحكاماً كثيرة ومعاني غريبة لم أظفر بكثير في غيره راجع الرسالة المستطرفة ٤٤ وملخص المهمات: خ .

(٢) قال تعالى **(كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله﴾ (سورة آل عمران، آية ٣٧).**

(٣) قال تعالى: **﴿قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك﴾ (سورة النمل، آية ٤٠).**

(٤) قال تعالى: **﴿ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا﴾** سورة الكهف آية ٢٥.

قال الإمام الرازي في الأربعين: المعتزلة ينكرون كرامات الأولياء. ووافقهم الأستاذ أبو إسحاق منا. وأكثر أصحابنا يثبتونها. وبه قال أبو الحسين البصري من المعتزلة. (لنا، أما جوازها فظاهر على أصولنا). وهي أن وجود الممكنات مستند إلى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته، ولا يجب غرض في أفعاله. ولا شك أن الكرامة أمر ممكن، إذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته. (وأما وقوعها فلقصة مريم) رضي الله عنها حيث حملت بلا ذكر، ووجد الرزق عندها بلا سبب، وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة. وجعل هذه الأمور معجزات لزكريا، أو إرهاصاً لعيسى مما لا يقدم عليه منصف. (وقصة آصف) وهي إحضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين. ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام، إذ لم يظهر على يده مقارناً لدعواه النبوة. (وقصة أصحاب الكهف) وهي أن الله سبحانه وتعالى أبقاهم ثلاثمائة سنة وأزيد نياماً أحياء، بلا آفة، ولم يكونوا أنبياء إجماعاً[1]، (وشيء منها) أي من هذه الأمور الخارقة الواقعة في تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما أشرنا إليه، (وهو مقارنة الدعوى والتحدي).

(احتج من لم يجوز الخوارق) أصلاً (بما مر بجوابه ومن جوزها وأنكر) الكرامة (احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة، فلا تكون المعجزة) حينئذ (دالة على النبوة، وينسد باب إثباتها).

(والجواب: إنها تتميز بالتحدي[2] مع ادعاء النبوة) في المعجزة (وعدمه) أي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة.

---

(١) راجع تفسير ابن كثير الآية ٢٥ من سورة الكهف ٣: ٧٩ وتفسير القرطبي.

(٢) المعجزة: أمر خارق للعادة، داعية إلى الخير والسعادة، مقرونة بدعوى النبوة والتحدي، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله.

المرصد الثاني
في المعاد

وفيه مقاصد

المقصد الأول: في إعادة المعدوم

المتن:

[وهي جائزة عندنا خلافاً للفلاسفة، والتناسخية(١)، وبعض الكرامية، وأبي الحسين البصري.

لنا أنه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته، ولا للوازمه وإلا لم يوجد ابتداء.

فإن قيل: العود أخص من الوجود. ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص، ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم.

قلنا: الوجود أمر واحد لا يختلف ابتداء وإعادة. وكذلك الإيجاد. فإذاً يتلازمان إمكاناً، ووجوباً وامتناعاً. ولو جوزنا كون الشيء ممكناً في زمان، ممتنعاً في زمان آخر، معللاً بأن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقاً، ومغاير للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة، لجاز الانقلاب من

---

(١) التناسخية: قالوا بتناسخ الأرواح في الأجساد والانتقال من شخص إلى شخص، وما يلقى من الراحة والتعب والدعة والنصب فمرتب على ما أسلفه قبل وهو في بدن آخر جزاء على ذلك. والإنسان أبداً في أحد أمرين إما في فعل وإما في جزاء. إلخ. راجع الملل والنحل ٢:٩٤ والفرق بين الفرق ٢٧٢، وكتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل ١:٩٠.

الامتناع إلى الوجود. وفيه مخالفة لبديهية العقل، وإغناء للحوادث عن المحدث، وسد لباب إثبات الصانع.

ويمكن أن يقال: الإعادة أهون من الابتداء. ﴿**وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى**﴾[١]. لأنه استفاد بالوجود الأول ملكة الاتصاف بالوجود. والخصم يدعي الضرورة تارة، ويلتجئ إلى الاستدلال أخرى.

أما الضرورة فقالوا: تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة، فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله، فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه.

وأما الاستدلال فهو من وجوه:

الأول: إنما يكون المعاد معاداً بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه. ومنها الوقت، فيلزم أن يعاد في وقته الأول. وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ، فيكون حينئذ مبتدأ من حيث أنه معاد. هذا خلف.

الجواب: إنما اللازم إعادة عوارضه المشخصة، والوقت ليس منها ضرورة أن زيداً الموجود في هذه الساعة هو الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجي. وما يقال: إنَّا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان، فأمر وهمي. والتغاير إنما هو بحسب الذهن، دون الخارج.

ويحكى أنه وقع هذا البحث لابن سينا[٢] مع أحد تلامذته، وكان مصراً على التغاير، فقال له: إن كان الأمر على ما تزعم، فلا يلزمني الجواب، لأني غير من كان يباحثك. فبهت، وعاد إلى الحق، واعترف بعدم التغاير في الواقع. ولئن سلمنا أن الوقت داخل في العوارض وأنه معاد بوقته الأول، فلم قلتم: إن الواقع في وقته الأول يكون مبتدأ؟ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن وقته معاداً معه.

---

(١) سورة الروم. الآية ٢٧.

(٢) راجع «رسالة أضحوية في أمر الميعاد» لابن سينا فقد وضع فيها فكرته كاملة ورأيه في أمر البعث والميعاد.

الثاني: لو فرضنا إعادته بعينه، والله قادر على إيجاد مثله مستأنفاً فلنفرضه موجوداً. وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف، ويلزم الإثنينية بدون الامتياز. وهو ضروري البطلان.

الجواب: منع عدم التمايز، بل يتمايزان بالهوية[1]، كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل. وكل اثنين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين، أو معادين، أو أحدهما مبتدأ، والآخر معاداً. وأي اختصاص لهذا بالمبتدأ والمعاد؟

الثالث: الحكم بأن هذا عين الأول يستدعي تميزه حال العدم، وأنه محال.

الجواب: على أصل المعتزلة، وهو كون المعدوم شيئاً ظاهراً. وعلى أصلنا لأنا نمنع استدعاءه للتميز، بل التميز إنما يحصل حال الإعادة، وهو أمر وهمي لا حقيقة له].

الشرح:

(**المرصد الثاني**: في المعاد. وفيه مقاصد. المقصد الأول: في إعادة المعدوم) فإن المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول بإعدام الأجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق أجزائها، واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام في إحياء الطير[2]. (وهي جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة. لكن عندهم المعدوم شيء. فإذا عدم الموجود، بقي ذاته المخصوصة، فأمكن لذلك أن يعادوا. وعندنا ينتفي بالكلية مع إمكان الإعادة (خلافاً للفلاسفة، والتناسخية) المنكرين للمعاد الجسماني (وبعض

---

(١) الهوية عند بعضهم هي الحقيقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق. لذلك قيل: إن الأحق باسم الهوية من كان وجود ذاته من نفسها، وهو المسمى بواجب الوجود والمستلزم للقدم والبقاء. راجع تعريفات الجرجاني . كليات أبي البقاء.

(٢) قال تعالى: ﴿**وإذ قال ابراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً واعلم أن الله عزيز حكيم**﴾ سورة البقرة آية ٢٦٠.

الكرامية، وأبي الحسين البصري) ومحمود الخوارزمي من المعتزلة. فإن هؤلاء، وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم ويقولون: إعادة الأجسام هي جمع أجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه. (لنا) في جواز الإعادة (أنه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته، ولا للوازمه. وإلا لم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل الممتنعات، لأن مقتضى ذات الشيء أو لوازمه لا يختلف بحسب الأزمنة، وإذا لم يمتنع كذلك، كان ممكناً بالنظر إلى ذاته، وهو المطلوب.

(فإن قيل: العود) لكونه وجوداً حاصلاً بعد طريان العدم (أخص من الوجود) المطلق. (ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص. ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم) فجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه إما لذاته أو لازمه. ولا يمتنع وجوده مطلقاً.

(قلنا: الوجود أمر واحد)[1] في حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء وإعادة) بحسب حقيقته وذاته، بل بحسب الإضافة إلى أمر خارج عن ماهيته، وهو الزمان. (وكذلك الإيجاد) أمر واحد لا يختلف ابتداء وإعادة إلا بحسب تلك الإضافة (فإذاً يتلازمان) أي (الوجودان: المبدأ والمعاد. وكذا الإيجادان (إمكاناً، ووجوباً، وامتناعاً) لأن الأشياء المتوافقة في المعية يجب اشتراكها في هذه الأمور المستندة إلى ذواتها. (ولو جوّزنا كون الشيء) الواحد (ممكناً في زمان) كزمان الابتداء (ممتنعاً في زمان آخر) كزمان الإعادة (معللاً) أي ذلك الكون (بأن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقاً، ومغاير للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة). فلا يلزم من امتناع

---

(١) ج: قوله (قلنا الوجود أمر واحد إلخ) قيل لا نزاع في حقية هذا المقال لكن لا أثر له في دفع السؤال إذ لا شك أن الامتناع اقتضاء مطلق العدم لا العدم المخصوص ألا يرى أن العدم المسبوق بالوجود لا يمكن أن يتصف به الممتنع فضلاً عن اقتضائه وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق الوجود لا الوجود المخصوص ألا يرى أن الوجود المسبوق بالعدم لا يمكن أن يتصف به الواجب فضلا عن اقتضائه. وكذا الإمكان عبارة عن لا اقتضائهما مطلقين.

الوجود الثاني امتناع ما هو أعم منه، أو امتناع ذلك المغاير (لجاز الانقلاب من الامتناع) الذاتي (إلى الوجوب) الذاتي، معللاً بأن الوجود في زمان أخص من الوجود المطلق، ومغاير للوجود في زمان آخر، فجاز أن يكون ذلك الأخص ممتنعاً، والمطلق أو المغاير واجباً. (وفيه) أي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الأول (مخالفة لبديهة العقل) الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان، ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر، لأن اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها.

(و) فيه (غناء للحوادث عن المحدث) لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة. فلا حاجة بها إلى صانع يحدثها، بل ذواتها كافية في حدوثها. (و) فيه (سد لباب إثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث.

(ويمكن) في إثبات جواز الإعادة (أن يقال: الإعادة أهون من الابتداء) كما ورد في الكلام المجيد. ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ لأنه أي ذلك المعدوم (استفاد بالوجود الأول) الذي كان قد اتصف به (ملكة الاتصاف بالوجود) فيقبل الوجود أسرع. وأشار باقتباس قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾[1] إلى أن تلك الأهونية إنما هي بالقياس إلى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة إليها. وأما القدرة القديمة، فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالأهونية. (والخصم يدعي الضرورة تارة، ويلتجئ إلى الاستدلال أخرى. أما الضرورة فقالوا: تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة) إذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين (فيكون) حينئذ (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله) حتى يتصور تخلل العدم بينهما. وعلى هذا (فلا يكون

---

(١) قيل معناه: وله الوصف الأعلى الذي ليس لغيره مثله. وهو أنه القادر الذي لا يعجز عن شيء من إنشاء وإعادة وغيرهما من المقدورات. وقال الزجاج، وله المثل الأعلى أي قوله: وهو أهون عليه «وقد ضربه لكم مثلاً فيما يصعب ويسهل وإليه يشير كلام الشارح وحاصله أن معنى الآية: هو أهون عليه فيما يجب عندكم ويقاس على أصولكم، ويقتضيه معقولكم» والآية من سورة الروم، الآية: ٢٧ .

المعاد هو المبتدأ بعينه) لأن كلاً منهما موجوداً بوجود مغاير لوجود صاحبه، فهما موجودان متغايران، فلا يكون الموجود الأول بعينه معاداً بعد عدمه.

والجواب: أنه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى أنه كان موجوداً زماناً، ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر، ثم اتصف به في زمان ثالث. ومن هذا تبين أن التخلل بحسب الحقيقة إنما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد. وإذا اعتبر نسبة هذا التخلل إلى العدم مجازاً، كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد[1] بحسب زمانيه على أن دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة.

(وأما الاستدلال فهو من وجوه):

(**الأول**: إنما يكون المعاد معاداً بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه. ومنها الوقت) الذي كان فيه مبتدأ. (فيلزم أن يعاد في وقته الأول. وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ، فيكون حينئذ مبتدأ من حيث أنه معاد. هذا خلف).

(الجواب: إنما اللازم) في إعادة الشيء بعينه (إعادة عوارضه المشخصة، والوقت ليس منها ضرورة أن زيداً الموجود في هذه الساعة هو) بعينه (الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجي) أي بحسب الأمر المعتبر وجوده في الخارج، لا تفاوت ولا تغاير في ذلك. فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجاً، لكان هو في كل وقت شخصاً آخر. وهو باطل قطعاً. (وما يقال: أنَّا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان، فأمر وهمي، والتغاير) الذي يحكم به في هذه الصورة (إنما هو بحسب الذهن) والاعتبار (دون الخارج).

---

(١) ج قوله: «كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد) قال الاستاذ المحقق سلمه الله في الدارين فيه نظر لأن الوجود الأول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك على الوجود الثاني، والمتقدم على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء حقيقة فمما ذكر يلزم تقدم الشيء على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضرورية وأنت خبير بأن اللازم تقدم الوجود المأخوذ باعتبار على ذلك الوجود مأخوذاً باعتبار آخر وما له تقدم أحد الاعتبارين على الآخر وليس في ذلك استحالة أصلاً فتأمل.

(ويحكى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته، وكان) ذلك التلميذ (مصراً على التغاير) بحسب الخارج بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة. (فقال) ابن سينا (له: إن كان الأمر على ما تزعم، فلا يلزمني الجواب، لأني غير من كان يباحثك)، وأنت أيضاً غير من كان يباحثني (فبهت) التلميذ، (وعاد إلى الحق، واعترف بعدم التغاير في الواقع) وبأن الوقت ليس من المشخصات.

(ولئن سلمنا أن) هذا (الوقت داخل في العوارض) المشخصة (وأنه) أي المعدوم (معاد بوقته الأول، فلم قلتم: إن الواقع في وقته الأول يكون) مطلقاً (مبتدأ) حتى يلزم كونه مبتدأ ومعاداً معاً. (وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن وقته) أيضاً (معاداً معه) وبعبارة أخرى: الواقع في وقته الأول إنما يكون مبتدأ إذا لم يكن مسبوقاً بحدوث آخر. أما إذا كان مسبوقاً به، فيكون معاداً لا مبتدأ.

(**الثاني**: لو) أمكن الإعادة، و(فرضنا إعادته بعينه، والله قادر على إيجاد مثله مستأنفاً) بلا شبهة (فلنفرضه) أيضاً (موجوداً) مع ذلك المعاد، (وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف، ويلزم الإثنينية بدون الامتياز) بين ذينك الاثنين، (وهو ضروري البطلان).

(الجواب: منع عدم التمايز حينئذ) بين المعاد والمستأنف المذكورين (بل يتمايزان بالهوية) أي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية، (كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل) في الحقيقة. (وكل اثنين) متماثلين (متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين، أو معادين، أو أحدهما مبتدأ، والآخر معاداً. وأي اختصاص لهذا) الذي ذكروه من المحال (بالمبتدأ والمعاد)، بل هو جار في المبتدأين أيضاً. فلو صح، لزم امتناع وجود المبتدأ بعين[1] ذلك الدليل.

(١) في (ب) بنفس بدلاً من (عين)..

فإن قيل: المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد[1] بوجه من الوجوه.

قلنا: إمكان وجوده بهذا المعنى ممنوع. إذ لا تعدد بلا تمايز. على أن النقض بالمبتدأ إذا فرض له مثل كذلك وارد.

(**الثالث**: الحكم) الصحيح (بأن هذا) الذي وجد الآن (عين الأول يستدعي تميزه حال العدم. وأنه) أي التميز[2] حال العدم (محال) لأن النفي الصرف لا يتصور له تميز. وأما الشرطية، فلأن صحة ذلك الحكم تستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود، إذ لو لم يتصف بصحة العود، لما أمكن عوده. فلا يصح ذلك الحكم عليه. واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه. وإلا لم يكن ذلك الاتصاف أولى به من غيره.

(الجواب: على أصل المعتزلة. وهو كون المعدوم شيئاً) أي أمراً ثابتاً متقرراً حال العدم (ظاهر). لأن إبطال التالي حينئذ ممنوع. وما ذكر في بيانه مردود.

(و) الجواب (على أصلنا) منع الشرطية (لأنَّا نمنع استدعاءه) أي استدعاء ذلك الحكم وصحته (للتميز) في الخارج. فإن صحة العود صفة اعتبارية هي إمكان الوجود بعد زواله، فلا يكون الاتصاف بها مقتضياً للامتياز الخارجي. (بل التميز) في الخارج (إنما يحصل حال الاعادة). أعني زمان الوجود الثاني.(وهو) أي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود (أمر وهمي[3] لا حقيقة له) بحسب الخارج، كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (الثابت).

(٢) سقط من (ب) (أي التميز).

(٣) الوهم: من قبيل التصور والتخييل، ويطلق على كل صورة ذهنية لا يقابلها في الوجود الخارجي شيء كتصور بعض المعاني الرياضية، واختراع الأشخاص، والمواقف الخيالية في الروايات الأدبية.

فإن قيل: نحن ندعي لزوم هذا التميز.

قلنا: فبطلانه ممنوع حينئذ[1]. لأن مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات.

المقصد الثاني: في حشر الأجساد

المتن:

[أجمع أهل الملل عن آخرهم على جوازه ووقوعه. وأنكرهما الفلاسفة.

أما الجواز فلأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه، وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن كما مر. والله عالم بتلك الأجزاء، قادر على جمعها وتأليفها لما بيّنا من عموم علمه وقدرته، وصحة القبول والفعل توجب الصحة قطعاً.

وأما الوقوع فلأن الصادق أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل، حتى صار معلوماً بالضرورة كونه من الدين. وكل ما أخبر به الصادق، فهو حق.

احتج المنكر بوجهين:

الأول: لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار المأكول جزءاً منه، فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما، وهو محال، أو في أحدهما، فلا يكون الآخر معاداً بعينه.

الجواب: إن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية. وهي الباقية من أول العمر إلى آخره، لا جميع الأجزاء. وهذه في الآكل فضل. فإنَّا نعلم أن الإنسان باقٍ مدة عمره، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه، وتزول عنه.

الثاني: لو حشر. فإما لا لغرض، وهو عبث. وإما لغرض إما عائد إلى

---

(١) سقط من (ب) لفظ (حينئذ).

الله، وهو منزه عنه، أو إلى العبد، وهو إما الإيلام، وأنه منتفٍ إجماعاً، وببديهة العقل، لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة والعناية. وإما الإلذاذ، وهو أيضاً باطل، لأن اللذة(١) إنما هو دفع الألم بالاستقراء. وأنه لو ترك، لم يكن له ألم. والإيلام ليدفع فيلتذ لا يصلح غرضاً، إذ لا معنى له.

الجواب: نختار أنه لا لغرض. وحكاية العبث والقبح العقلي قد مر جوابه. ولا نسلم أن الغرض هو إما الإيلام، أو الإلذاذ. ولعل فيه غرضاً آخر لا نعلمه. سلمنا. لكن لا نسلم أن اللذة دفع الألم. غايته أن في دفع الألم لذة. وأما أنها ليست إلا هو فلا. ولم لا يجوز أن تكون أمراً آخر يحصل معه تارة ودونه أخرى؟ سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية، فلم قلتم: إن اللذات الأخروية كذلك؟ ولم لا يجوز أن تكون اللذات الأخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة. فتكون حقيقة هذه دفع الألم. وحقيقة تلك أمراً آخر. ولا مجال للوجدان والاستقراء(٢) فيها.

تذنيب: هل يعدم الله الأجزاء البدنية، ثم يعيدها أو يفرقها، ويعيد فيها التأليف؟

الحق أنه لم يثبت ذلك، ولا جزم فيه نفياً ولا إثباتاً، لعدم الدليل. وما يحتج به من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾(٣).

---

(١) اللذة: مقابلة للألم، وهما بديهيان، أي من الكيفيات النفسانية الأولية، فلا يعرفان، بل تذكر خواصهما وشروطهما وأسبابهما دفعاً للالتباس اللفظي.
وقد قيل: إن اللذة إدراك الملائم من حيث أنه ملائم كطعم الحلاوة عند حاسة الذوق، والنور عند البصر، وحضور المرجو عند القوة الوهمية، والأمور الماضية عند القوة الحافظة الملتذ بتذكرها.
راجع التعريفات للجرجاني بتحقيقنا والإشارات لابن سينا ١٩١.

(٢) الاستقراء في اللغة التتبع. وعند المنطقيين: هو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي. قال الخوارزمي: الاستقراء هو تعرف الشيء الكلي بجميع أشخاصه. (مفاتيح العلوم ص٩١) وقال ابن سينا: الاستقراء: هو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي إما كلها وهو الاستقراء التام وإما أكثرها. وهو الاستقراء المشهور.
راجع النجاة ص٩٠.

(٣) سورة القصص آية ٨٨.

ضعيف، فإن التفريق هلاك. فإن هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه، وزوال التأليف الذي به تصلح الأجزاء لأفعالها، وتتم منافعها، والتفريق كذلك].

الشرح

(**المقصد الثاني**: في حشر الأجساد. أجمع أهل الملل) والشرائع (عن آخرهم على جوازه ووقوعه. وأنكرهما الفلاسفة[1]. أما الجواز، فلأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه، وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن) لذاته (كما مر) وذلك أن الأجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة. وإن فرض أنها عدمت، جاز إعادتها، ثم جمعها، وإعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز إعادة المعدوم. (والله) سبحانه وتعالى (عالم بتلك الأجزاء) وأنها لأي بدن من الأبدان (قادر على جمعها وتأليفها، لما بيّنّا من عموم علمه) تعالى لجميع المعلومات، (وقدرته) على جميع الممكنات، (وصحة القبول) من القابل (والفعل) من الفاعل (توجب الصحة) أي صحة الوقوع، وجوازه (قطعاً)، وذلك هو المطلوب. (وأما الوقوع فلأن الصادق) الذي علم صدقه بأدلة قاطعة (أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوماً بالضرورة كونه من الدين) القويم، والصراط المستقيم. فمن أراد تأويلها بالأمور الراجعة إلى النفوس الناطقة فقط، فقد كابر بإنكار ما هو من ضرورات ذلك الدين (وكل ما أخبر به الصادق، فهو حق).

(احتج المنكر بوجهين):

(**الأول**: لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار المأكول) أي بعضه (جزءاً منه) أي من الآكل. فلو أعاد الله ذينك الإنسانين بعينهما (فتلك الأجزاء) التي كانت للمأكول، ثم صارت للآكل (إما أن تعاد فيهما) أي في كل واحد

---

(١) ج قوله: (وأنكرهما الفلاسفة) الحكماء القائلون بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا بها في عالم المثل ولم يقولوا بأنها من المحسوسات كما قال به الإسلاميون والأكثرون من الفلاسفة يحملونها من قبيل اللذات والآلام العقلية.

منهما، (وهو محال) لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين. (أو) يعاد (في أحدهما) وحده (فلا يكون الآخر معاداً بعينه). والمقدر خلافه. فثبت أنه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها كما زعمتم.

(الجواب: إن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية[1]، وهي الباقية من أول العمر إلى آخره، لا جميع الأجزاء) على الإطلاق. (وهذه) أي الأجزاء الأصلية التي كانت للإنسان المأكول (في الآكل فضل. فإنَّا نعلم أن الإنسان باقٍ مدة عمره، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه، وتزول عنه). وإذا كانت فضلاً فيه، لم يجب إعادتها في الآكل، بل في المأكول.

(**الثاني**: لو حشر، فإما لا لغرض، وهو عبث) لا يتصور في أفعاله تعالى. (وإما لغرض إما عائد إلى الله تعالى، وهو منزه عنه، أو إلى العبد، وهو إما الإيلام، وأنه منتفٍ إجماعاً) من العقلاء (وببديهة العقل) أيضاً. وذلك (لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة) الإلهية (والعناية) الأزلية (وإما الإلذاذ. وهو أيضاً باطل. لأن اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها (إنما هو دفع الألم بالاستقراء. وأنه لو ترك) في حاله ولم يعد (لم يكن له ألم). فهذا الغرض حاصل بدون الإعادة، فلا فائدة فيها (و) أما (الإيلام) أولاً (ليدفع) ذلك الألم ثانياً (فيلتذ) بعدمه. فهو (لا يصلح غرضاً، إذ لا معنى له)، كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به. أي يعود إلى عدم المرض.

(الجواب: نختار أنه لا غرض. وحكاية العبث والقبح العقلي قد مر جوابه. ولا نسلم أن الغرض هو إما الإيلام أو الإلذاذ، ولعل فيه غرضاً آخر لا نعلمه. سلمنا) أن الغرض منحصر فيهما، (لكن لا نسلم أن اللذة) الجسمانية

---

(١) قوله: (وهي الباقية من أول العمر إلى آخره) قيل الأظهر أن يقال، وهي الأجزاء الحاصلة في أول الفطرة أي أول تعلق الروح بالبدن مما يتعلق به بدونه عادة لا من وجوب أجزاء في البدن باقية من أول العمر إلى آخره في حيز المنع نعلم بعلم كل أحد ببداهته أن ذاته من أول عمره إلى آخره باقٍ بعينه ولا يلزم من ذلك أن ذلك الباقي أجزاء من بدنه لجواز أن يكون خارجاً عنه.

لا حقيقة لها. وأنها (دفع الألم. غايته أن في دفع الألم لذة. وأما أنها ليست إلا هو) أي دفع الألم (فلا دليل) عليه. (ولم لا يجوز أن تكون) تلك اللذة (أمراً آخر يحصل معه) أي مع دفع الألم (تارة ودونه أخرى؟) والدوران وجوداً وعدماً في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه. (سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية. فلم قلتم: إن اللذات) الجسمانية (الأخروية كذلك) أي دفع الألم. (ولم لا يجوز أن تكون اللذات الأخروية مشابهة للدنيوية صورة، ومخالفة لها حقيقة، فتكون حقيقة هذه) الدنيوية (دفع الألم) كما ادعيتم (وحقيقة تلك الأخروية (أمراً آخر) وجودياً؟. (ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها) أي في اللذات الأخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما أدركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم.

(تذنيب: هل يعدم الله الأجزاء البدنية، ثم يعيدها، أو يفرقها ويعيد فيها التأليف؟ الحق أنه لم يثبت ذلك، ولا جزم فيه نفياً ولا إثباتاً لعدم الدليل) على شيء من الطرفين. (وما يحتج به) على الإعدام (من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[1] ضعيف) في الدلالة عليه، (لأن التفريق هلاك) كالإعدام (فإن هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه، وزوال التأليف الذي به تصلح الأجزاء لأفعالها، وتتم منافعها. والتفريق) بالرفع عطفاً على زوال يجري منه مجرى التفسير. وقوله: (كذلك) خبر لهما: أي زوال التأليف والتفريق خروج للشيء عن صفاته المطلوبة منه، فيكون هلاكاً. ومثله يسمى فناء عرفاً. فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[2] على الإعدام أيضاً.

واعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة:

الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط. وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة.

---

(١) سورة القصص، آية ٨٨.

(٢) سورة الرحمن. آية ٢٦.

والثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط. وهو قول الفلاسفة الإلهيين.

والثالث: ثبوتهما معاً. وهو قول كثير من المحققين، كالحليمي، والغزالي[١]، والراغب[٢]، وأبي زيد الدبوسي[٣]، ومعمر من قدماء المعتزلة، وجمهور من متأخري الإمامية، وكثير من الصوفية فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة. وهي المكلف، والمطيع، والعاصي، والمثاب، والمعاقب. والبدن يجري منها مجرى الآلة. والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق، خلق لكل واحد من الأرواح بدناً يتعلق به، ويتصرف فيه كما كان في الدنيا.

والرابع: عدم ثبوت شيء منهما. وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين.

والخامس: التوقف في هذه الأقسام. وهو المنقول عن جالينوس، فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج، فينعدم عند الموت، فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باقٍ بعد فساد البنية، فيمكن المعاد حينئذ؟

---

(١) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد، حجة الإسلام فيلسوف متصوف له نحو مئتي مصنف مولده عام ٤٥٠هـ ووفاته ٥٠٥هـ في الطابران. طوس. خراسان.
راجع وفيات الأعيان ١:٤٦٣، وطبقات الشافعية ٤: ١٠١، وشذرات الذهب ٤:١٠ ومفتاح السعادة ٢: ١٩١. ٢١٠.

(٢) هو الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني المعروف بالراغب من العلماء الحكماء من أهل أصبهان. سكن بغداد واشتهر من كتبه: المفردات في غريب القرآن، وجامع التفاسير وفي الحكمة وعلم النفس، وكتاب في الاعتقاد.
راجع كشف الظنون ١:٣٦ وتاريخ حكماء الإسلام ١١٢ والذريعة ٥:٤٥.

(٣) هو عبدالله بن عمر بن عيسى، أبو زيد أول من وضع علم الخلاف، وأبرزه إلى الوجود، كان فقيهاً باحثاً نسبته إلى دبوسية (بين بخارى وسمرقند) ووفاته في بخارى عن ٦٣ سنة له تأسيس النظر، والأسرار في الأصول والفروع، وتقويم الأدلة.
راجع وفيات الأعيان ١:٢٥٣ واللباب ١:٤١٠ وشذرات الذهب ٣:٢٤٥ والبداية والنهاية ١٢:٤٦.

والمصنف قرر أولاً مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط، ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله.

المقصد الثالث

المتن:

في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد في أمر المعاد.

قالوا: النفس الناطقة لا تقبل الفناء، لأنها بسيطة. وهي موجودة بالفعل. فلو قبلت الفناء، لكان للبسيط فعل وقوة. وأنه محال، لأن حصول أمرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين. وهو ينافي البساطة. ثم إنها إما جاهلة، وإما عالمة.

أما الجاهلة، فتتألم بعد المفارقة أبداً. وذلك لشعورها بنقصانها نقصاناً لا مطمع لها في زواله.

وأما العالمة، فإما لها هيئات رديئة اكتسبتها بملابسة البدن، ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة، وميلها إلى الشهوات أولاً. فإن كانت تألمت بها ما دامت باقية فيها، لكنها تزول عاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها، وضعفه لأنها إنما حصلت لها للركون إلى البدن، وجرتها محبتها له. وذلك مما ينسى بطول العهد به، ويزول بالتدريج وإن لم تكن، بل كانت كاملة، بريئة عن الهيئات الرديئة، التذت بها أبداً، مبتهجة بإدراك كمالها. هذا ما عليه جمهورهم.

وقال قوم منهم، وهم أهل التناسخ: إنما تبقى مجردة النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها إلى الفعل. وأما الناقصة فإنها تتردد في الأبدان الإنسانية، ويسمى نسخاً. وقيل: ربما تنازلت إلى الحيوانية، ويسمى مسخاً. وقيل: إلى النباتية، ويسمى رسخاً. وقيل: إلى الجمادية، ويسمى فسخاً[1]. هذا في

(١) الفسخ: الضعف، والجهل، والطرح، وإفساد الرأي والنقض والتفريق، والضعيف العقل والبدن،

المتنازلة. وأما المتصاعدة فقد تتخلص من الأبدان لصيرورتها كاملة كما مر. وقد تتعلق ببعض الأجرام السماوية، لبقاء حاجتها إلى الاستكمال، ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها].

الشرح:

(**المقصد الثالث:** في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد في أمر المعاد) الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها، واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها.

(قالوا: النفس الناطقة لا تقبل الفناء) أي العدم بعد وجودها. وذلك (لأنها بسيطة) لما مر في مباحث النفس. (وهي موجودة بالفعل، فلو قبلت الفناء، لكان للبسيط) الذي هو النفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة إلى وجودها. (وقوة) أي قابلة بالنسبة إلى فنائها وفسادها. (وأنه محال. لأن حصول أمرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين. وهو ينافي البساطة).

وتلخيصه أن الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفاً بقابلية فنائه وفساده، لأن القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول[1]. ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد. فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة. فلا يجتمعان في بسيط. فلو اجتمعا في النفس الناطقة، لكانت مركبة من جزئين، يكون أحدهما قابلاً لفسادهما بمنزلة المادة في الأجسام.

ومن لا يظفر بحاجته ولا يصلح لأمره كالفسيخ وانفسخ العزم والبيع والنكاح انتقض وفسخ يده . كمنع . أزال المفصل عن موضعه.

(١) ج قوله: (لأن القائل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ليكون متصفاً به. يرد عليه أنا لا نسلم الوجوب فإنه ليس معنى قبول الشيء للفناء والفساد أن ذلك الشيء يبقى متحققاً أو يحل فيه الفناء والفساد على قياس قبول الجسم للإعراض الحالة فيه بل معناه أن ذلك ينعدم في الخارج بطريان الفساد والفناء نعم يجوز الاجتماع في الذهن بمعنى أنه يجوز أن يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجي قائماً به لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافين.

فإن قيل: هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود، ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتموه، ولم يلزم من ذلك تركبها.

قلنا: لأن المصنف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها. فلا حاجة إلى إثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه. وإذا لم تقبل الناطقة الفناء، كانت باقية بعد المفارقة. (ثم إنها إما جاهلة) جهلاً مركباً[1]، (وإما عالمة).

(أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبداً) كالكافر عندنا. (وذلك لشعورها بنقصانها نقصاناً لا مطمع لها في زواله). وإنما لم تتألم قبل المفارقة، لأنها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية، ولم تكن تعلقاتها صافية عن الشوائب العادية، والظنون، والأوهام الكاذبة، لم تتنبه لنقصانها، وفوت كمالاتها، بل ربما تخيلت أضداد الكمال كمالاً، وفرحت بعقائدها الباطلة، واشتاقت الوصول إلى معتقداتها. وإذا فارقت، صفت تعلقاتها، وشعرت بفوت كمالاتها، وامتناع نيلها، وحصول نقصاناتها شعوراً لا يخفى فيه التباس. (وأما العالمة، فإما) أن تكون (لها هيآت رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة، وميلها إلى الشهوات أو لا. فإن كانت) تلك الهيآت حاصلة لها (تألمت بها) تألماً عظيماً، واشتاقت إلى مشتهياتها التي ألفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول (ما دامت) تلك الهيآت (باقية فيها، لكنها تزول عاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفها، لأنها إنما حصلت لها للركون إلى البدن، وجرتها) أي جرت وكسبت تلك الهيآت للنفس (محبتها له) أي للبدن (وذلك مما ينسى بطول العهد به، وتزول بالتدريج) وتقطع عقوبتها بها، كالمؤمن الفاسق على رأينا. (وإن لم تكن) تلك الهيآت للنفس (بل كانت كاملة بريئة

---

(١) يطلق الجهل عند المتكلمين على معنيين: الأول: هو الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً فلا يكون ضداً للعلم. والثاني الجهل المركب: وهو اعتقاد جازم غير مطابق للواقع، وإنما سمي مركباً لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه. وهو ضد العلم راجع كشاف اصطلاحات الفنون ١: ٢٧٨، ٢٧٩.

عن الهيآت الرديئة، التذت بها) أي بوجدان لذاتها كذلك (أبداً مبتهجة بإدراك كمالها) باقياً سرمداً، كالمؤمن المتقي عندنا. وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدور، وقلة الاهتمام بأمور الدنيا، فلا عقوبة لها، لعدم شعورها بالكمالات، وانتفاء اشتياقها إليها، كغير المكلفين عندنا. (فهذا ما عليه جمهورهم).

(وقال قوم منهم) أي من الفلاسفة (وهم أهل التناسخ: إنما تبقى مجردة) عن الأبدان (النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها إلى الفعل) ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة، فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية، وتخلصت إلى عالم القدس. (وأما) النفوس (الناقصة) التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة، (فإنها تتردد في الأبدان الإنسانية) وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها، فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالأبدان. (ويسمى) هذا الانتقال (نسخاً. وقيل: ربما تنازلت إلى) الأبدان (الحيوانية) فتنتقل من البدن الإنساني إلى بدن حيواني يناسبه في الأوصاف، كبدن الأسد للشجاع، والأرنب للجبان (ويسمى مسخاً. وقيل): ربما تنازلت (إلى) الأجسام (النباتية. ويسمى رسخاً. وقيل: إلى الجمادية) كالمعادن والبسائط أيضاً (ويسمى فسخاً).

قالوا: وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات. وإليها الإشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم. (هذا في المتنازلة. وأما المتصاعدة) من مرتبة إلى ما هو أكمل منها (فقد تتخلص من الأبدان) كلها، (لصيرورتها كاملة) في جميع صفاتها (كما مر. وقد تتعلق ببعض الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال. ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها). وقد أبطلناهما.

قال الإمام الرازي: وأما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معاً فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة. فقالوا: دلَّ العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته، وأن سعادة الأجسام في إدراك المحسوسات. والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن، لأن

الإنسان مع استغراقه في تجلي أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمانية[١]. ومع استقرائه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية. وإنما تعذر هذا الجمع لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم. فإذا فارقت بالموت، واستمدت من عالم القدس والطهارة، قويت وكملت. فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين. ولا شبهة في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات.

وأما المنكرون للمعاد مطلقاً فهم الذين قالوا: النفس هي المزاج. فإذا مات الإنسان، فقد عدمت النفس. وإعادة المعدوم عندهم محال.

وقالوا أيضاً: مسألة المعاد مبنية على أركان أربعة، وذلك أن الإنسان هو العالم الصغير. وهذا العالم هو العالم الكبير، والبحث عن كل واحد منهما إما عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه. فهذه مطالب أربعة:

الأول: كيفية تخريب العالم الصغير، وهو بالموت.

والثاني: أنه تعالى كيف يعمره بعدما خربه؟ وهو أنه يعيده كما كان حياً عاقلاً، ويوصل إليه الثواب والعقاب.

والثالث: أنه كيف يخرب هذا العالم الكبير؟ أيخربه بتفريق الأجزاء، أو بالإعدام والفناء؟

والرابع: أنه كيف يعمره بعد تخريبه؟ وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة، وبيان أحوال الجنة والنار. فهذا ضبط مباحث هذا الباب. والله أعلم بالصواب.

---

(١) الجسم: عند قدماء الفلاسفة: هو مبدأ الفعل والانفعال وهو الجوهر المركب من مادة وصورة، وهم وإن كانوا يطلقون الجسم أحياناً على ما له مادة والجوهر على ما لا مادة له. إلا أنهم يطلقون الجوهر أيضاً على كل متحيز، فيكون معنى الجوهر أعم من معنى الجسم.
ويطلق الجسم على الجسد، وهو مقابل للروح، والجسماني: هو المنسوب إلى الجسم، والجسمانية: هي المادية.

المقصد الرابع: الجنة والنار هل هما مخلوقتان ؟

المتن:

ذهب أصحابنا، وأبو علي الجبائي، وأبو الحسين البصري إلى أنهما مخلوقتان، وأنكره أكثر المعتزلة، وقالوا: إنهما يخلقان يوم الجزاء. لنا وجهان:

الأول: قصة آدم وحواء، وإسكانهما الجنة، وإخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب. وإذا كانت الجنة مخلوقة، فكذا النار، إذ لا قائل بالفصل.

الثاني: قوله تعالى في صفتهما: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[١]، ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[٢].

بلفظ الماضي. وهو صريح في وجودهما.

وأما المنكرون: فتمسك عبّاد[٣] بدليل العقل، وأبو هاشم بدليل السمع.

قال عبّاد: لو وجدتا فإما في عالم الأفلاك أو العناصر، أو في عالم آخر. والثلاثة باطلة.

أما الأول: فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق والالتئام. فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات.

وأما الثاني: فلأنه قول بالتناسخ. ولا تقولون به. وقد أبطل بدليله.

وأما الثالث: فلأن الفلك بسيط، وشكله الكرة. ولو وجد عالم آخر، لكان كروياً أيضاً، فينفرض بينهما خلاء[٤]. وأنه محال.

---

(١) سورة آل عمران. آية ١٣٣.

(٢) سورة آل عمران، آية ١٣١.

(٣) هو عباد بن العوام بن عمر بن عبد الله الكلابي الواسطي أبو سهل من رجال الحديث ثقة، كان يتشيع فحبسه هارون الرشيد ثم أطلق، فأقام ببغداد، وكان من نبلاء الرجال. راجع تهذيب التهذيب ٥: ٩٩ وتذكرة الحفاظ ١: ٢٤١.

(٤) الخلاء: هو البعد المفطور عند أفلاطون، والفضاء الموهوم عند المتكلمين، أي الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في

الجواب: لا نسلم امتناع الخرق على الأفلاك. وقد تكلمنا على مأخذه. ولا نسلم أنه في عالم العناصر قول بالتناسخ. وإنما يكون كذلك لو قلنا بإعادتها في أبدان أخر. ولا نسلم أن وجود عالم آخر محال. وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده.

احتج أبو هاشم بوجهين:

الأول: قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾[1] مع قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[2].

فلو كانت مخلوقة، وجب هلاك أكلها، فلم يكن دائماً.

الجواب: «أكلها دائم» بدلاً. أي كلما فني منه شيء، جيء ببدله. فإن دوام أكل بعينه غير متصور. وذلك لا ينافي هلاكه. أو نقول: المراد أنه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الإمكاني، فالتحق بالهالك المعدوم. أو نقول: إنهما تعدمان آناً، ثم تعادان. وذلك كافٍ في هلاكهما.

الثاني: قوله تعالى: ﴿عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾[3]، ولا يتصور ذلك إلا بعد فناء السموات والأرض لامتناع تداخل الأجسام.

الجواب: المراد أنها كعرض السموات والأرض، لامتناع أن يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء، وللتصريح في آية أخرى بأن ﴿عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[4]. فيحمل هذا على تلك كما يقال: أبو يوسف أبو حنيفة.

= داخل الكوز فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم وأن يكون ظرفاً له عندهم وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزاً للجسم وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاء، فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد أن لا يشغله شاغل من الأجسام. راجع التعريفات ص ١٣٥ بتحقيقنا.

(١) سورة الرعد: آية ٣٥.

(٢) سورة القصص: آية ٨٨.

(٣) سورة آل عمران، آية ١٣٣.

(٤) سورة الحديد، آية ٢١.

الشرح:

(**المقصد الرابع**: الجنة والنار هل هما مخلوقتان) الآن أو لا؟.

(ذهب أصحابنا، وأبو علي الجبائي) وبشر بن المعتمر[١] (وأبو الحسين البصري إلى أنهما مخلوقتان، وأنكره أكثر المعتزلة) كعبَّاد الضيمري، وضرار ابن عمرو، وأبي هاشم، وعبد الجبار[٢]. (وقالوا: إنهما يخلقان يوم الجزاء. لنا وجهان):

(**الأول**: قصة آدم وحواء، وإسكانهما الجنة، وإخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب. وإذا كانت الجنة مخلوقة، فكذا النار، إذ لا قائل بالفصل).

(**الثاني**: قوله تعالى في صفتهما: ﴿**أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ**﴾[٣] ﴿**أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ**﴾[٤] بلفظ الماضي. وهو صريح في وجودهما) ومن تتبع الأحاديث الصحيحة، وجد فيها شيئاً كثيراً مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة. (وأما المنكرون فتمسك عبَّاد) في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا (بدليل العقل، وأبوها هاشم بدليل السمع) إذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك.

(قال عبَّاد: لو وجدتا، فإما في عالم الأفلاك أو العناصر، أو في عالم آخر. و) الأقسام (الثلاثة باطلة).

---

(١) هو بشر بن المعتمر البغدادي أبو سهل، فقيه معتزلي مناظر من أهل الكوفة، قال الشريف المرتضى: يقال: إن جميع معتزلة بغداد كانوا من مستجيبيه. تنسب إليه الطائفة البشرية له مصنفات في الاعتزال. مات ببغداد عام ٢١٠هـ.
راجع ديوان الإسلام وأمالي المرتضى ١: ١٣١ ودائرة المعارف الإسلامية ٣: ٦٦٠.

(٢) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار أبو الحسين قاضٍ أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولي القضاء بالري، ومات فيها عام ٤١٥هـ له تصانيف كثيرة منها: تنزيه القرآن عن المطاعن، والمغني في التوحيد.
راجع الرسالة المستطرفة ١٢٠ والسبكي ٣: ٢١٩ ولسان الميزان ٣: ٣٨٦ وتاريخ بغداد ١١: ١١٣.

(٣) سورة آل عمران، آية ١٣٣.

(٤) سورة آل عمران، آية ١٣١.

(أما **الأول**: فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق والالتئام، فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات) وهما على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد.

(وأما **الثاني**: فلأنه قول بالتناسخ) لأن النفوس تعقلت حينئذٍ بأبدان موجودة في العناصر بعد أن فارقت أبداناً فيها (و) أنتم (لا تقولون به. وقد أبطل) أيضاً (بدليله).

(وأما **الثالث**: فلأن الفلك بسيط، وشكله الكرة. ولو وجد عالم آخر، لكان كروياً أيضاً، فينفرض بينهما خلاء) سواء تبايناً أو تماساً (وأنه محال). وأنت خبير بأن هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقاً، لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط.

(الجواب: لا نسلم امتناع الخرق على الأفلاك. وقد تكلمنا على مأخذه. ولا نسلم أنه في عالم العناصر قول بالتناسخ. وإنما يكون كذلك لو قلنا بإعادتها في أبدان أخر. ولا نسلم أن وجود عالم آخر محال. و قد تكلمنا على ذلك فلا نعيده).

(احتج أبو هاشم بوجهين):

(**الأول**: قوله تعالى) في وصف الجنة: (أكلها) أي مأكولها (دائم. ثم قوله: كل شيء) أي موجود (هالك إلا وجهه. فلو كانت) الجنة (مخلوقة، وجب هلاك أكلها) لاندراجه حينئذٍ فيما حكم عليه بالهلاك (فلم يكن دائماً) وهو باطل بالآية الأولى، فتعين أنها ليست مخلوقة الآن، فكذا النار.

(الجواب: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾[1] بدلاً. أي كلما فني منه شيء، جيء ببدله. فإن دوام أكل بعينه غير متصور) لأنه إذا أكل، فقد فني (وذلك) أي دوام أكله على سبيل البدل (لا ينافي هلاكه. أو نقول: المراد) بهلاك كل شيء (أنه هالك في حد ذاته، لضعف الوجود الإمكاني، فالتحق بالهالك

(١) سورة الرعد، آية ٣٥.

المعدوم. أو نقول: إنهما) أي الجنة والنار (تعدمان آناً) بتفريق الأجزاء دون إعدامها (ثم تعودان) بجمعها (وذلك كافٍ في هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتاً، هالكتين صورة في آن.

(**الثاني**: قوله تعالى) في وصف الجنة أيضاً: ﴿**عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ**﴾[1] ولا يتصور ذلك إلا بعد فناء السموات والأرض، لامتناع تداخل الأجسام).

(الجواب: المراد أنها) أي عرضها (كعرض السموات والأرض، لامتناع أن يكون عرضها عرضهما بعينه، لا حال البقاء، ولا بعد الفناء) إذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معاً، أو أحدهما موجود، والآخر معدوم. (وللتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السموات والأرض، فيحمل هذا على تلك، كما يقال: أبو يوسف أبو حنيفة). أي مثله.

المقصد الخامس

المتن:

في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل والإيجاب على الله، والنظر ههنا في الثواب والعقاب.

أما الثواب، فأوجبه معتزلة البصرة، لأن التكاليف الشاقة ليست إلا لنفعنا، وهو بالثواب عليها.

بيانه: إنها إما لا لغرض. وهو عبث قبيح، وإما لغرض عائد إلى الله. وهو منزه. أو إلى العبد، إما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ، وإما في الآخرة، وذلك إما تعذيبه، وهو قبيح، أو نفعه وهو المطلوب.

الجواب: منع وجوب الغرض. وقد مر مراراً. وأما العقاب ففيه بحثان:

(١) سورة آل عمران، آية ١٣٣.

البحث الأول: أوجب جميع المعتزلة والخوارج[1] عقاب صاحب الكبيرة لوجهين:

الأول: أنه أوعد بالعقاب أو أخبر به. فلو لم يعاقب، لزم الخلف في وعيده، والكذب في خبره. وأنه محال.

الجواب: غايته وقوع العقاب. فأين وجوبه؟.

الثاني: أنه إذا علم المذنب أنه لا يعاقب على ذنبه، كان ذلك تقريراً له على ذنبه، وإغراء للغير عليه. وأنه قبيح منافٍ لمقصود الدعوة.

الجواب: منع تضمنه للتقرير والإغراء، إذ شمول الوعيد، وتعريض الكل للعقاب، وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى. واحتمال العفو عن البعض احتمالاً مرجوحاً لا ينافي ذلك.

البحث الثاني: قالت المعتزلة والخوارج: صاحب الكبيرة مخلد في النار، ولا يخرج عنها أبداً. وعمدتهم أن الفاسق يستحق العقاب، واستحقاق العقاب مضرة خالصة دائمة، واستحقاق الثواب منفعة خالصة دائمة. والجمع بينهما محال.

الجواب: نمنع الاستحقاق، ومنع قيد الدوام. ثم أنه قد يتساقطان، ويدخل الجنة تفضلاً كما قال تعالى: ﴿**الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ**﴾[2] أو يترجح جانب الثواب، لأن السيئة لا تُجزى إلا بمثلها. والحسنة

---

(١) يقال لهذه الطائفة الخوارج، والحرورية، والنواصب والشراة فأما الخوارج فجمع خارج، وهو الذي يخلع طاعة الإمام الحق وأعلن عصيانه وألب عليه وعلماء الفقه الإسلامي يسمون من فعل ذلك وصارت له شوكة (الباغي) وجمعه بغاة، وأما الحرورية فنسبة إلى حرورا وضبطه ياقوت بفتح الحاء والراء وبعدهما واو ساكنة فألف ممدودة وقيل: هي قرية بظاهر الكوفة وقيل موضع على ميلين منها نزل بها الخوارج الذين خالفوا علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - فنسبوا إليها.

راجع صحيح مسلم ١: ١٨٢ وخطط المقريزي ٢: ٣٥٠ ومقالات الإسلاميين ١: ١٦٧-١٦٨.

(٢) سورة فاطر، آية ٣٥.

تُجزى بعشر أمثالها إلى سبعمائة، ويضاعف الله لمن يشاء. واستعانوا من النقل بوجهين:

الأول: بآيات تشعر بالخلود، كقوله تعالى: ﴿مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[١] وقوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾[٢].

وقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾.[٣]

قالوا: والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ﴾[٤] مع أنه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل.

والجواب: لا نسلم أن من له حسنات من الإيمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئته. وأن من اكتسب كبيرة، فقد تعدى حدوده، بل بعض حدوده. والمراد من قتل مؤمناً، لأنه مؤمن. ولايكون ذلك القاتل إلا كافراً. سلمنا، لكن الخلود هو المكث الطويل. وما ذكرتم معارض بما يقال: حبس مخلد، ووقف مخلد، وخلد الله ملكه. والآية حملناها على الدوام لقرينة الحال.

الثاني: قوله: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ * يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ * وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾[٥]. ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها.

الجواب عنها وعما قبلها في الوجه الأول: المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب، نحو ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه﴾[٦] ﴿وَيَجْزِي الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾[٧]. و﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾[٨]. وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب. وإن سلمنا، فيجب تخصيصها بالآيات الدالة

---

(١) سورة البقرة، آية ٨١.
(٢) سورة النساء، آية ١٤.
(٣) سورة النساء، آية ٩٣.
(٤) سورة الأنبياء، آية ٣٤.
(٥) سورة الانفطار، الآيات ١٤، ١٥، ١٦،
(٦) سورة الزلزلة، آية ٧.
(٧) سورة النجم، آية ٣١.
(٨) سورة الرحمن، آية ٦٠.

على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا قَدْ أُوْحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾[١]. وقوله: ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالْسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[٢]. وقوله: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ﴾ إلى قوله: ﴿فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾[٣].

واعلم أن اختصاص العذاب بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان، والمرجئة عملاً بظاهر هذه الآيات، لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعاً بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق.

الشرح:

(**المقصد الخامس:** في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل) بحسن الأفعال وقبحها. (والإيجاب على الله، والنظر ههنا في الثواب والعقاب) لا في أمور أُخر أوجبوها عليه. (أما الثواب فأوجبه معتزلة البصرة، لأن التكاليف الشاقة ليست إلا لنفعنا، وهو بالثواب عليها).

(بيانه أنها) أي تلك التكاليف (إما لا لغرض. وهو عبث قبيح) فيستحيل صدوره عنه تعالى. (وإما لغرض عائد إلى الله تعالى. وهو منزه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر. (أو إلى العبد. أما في الدنيا. وأنه) أي الإتيان بها (مشقة بلا حظ) دنيوي. فإن العبادة عناء، وتعب، وقطع للنفس عن شهواتها. (وأما في الآخرة، وذلك إما تعذيبه) عليها (وهو قبيح) جداً (أو نفعه. وهو المطلوب).

(الجواب: منع وجوب الغرض. وقد مر مراراً) كثيرة. (وأما العقاب ففيه بحثان):

---

(١) سورة طه، آية ٤٨.

(٢) سورة النحل، آية ٢٧.

(٣) سورة الملك، الآيتان ٨، ٩.

(**الأول**: أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة) إذا مات بلا توبة[١]. ولم يجوزوا أن يعفو الله عنه (لوجهين):

(**الأول**: أنه) تعالى (أوعد بالعقاب) على الكبائر (وأخبر به) أي بالعقاب[٢] عليها. (فلو لم يعاقب) على الكبيرة، وعفا (لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره. وأنه[٣] محال).

(الجواب: غايته وقوع العقاب، فأين وجوبه) الذي كلامنا فيه، إذ لا شبهة في أن عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفاً ولا كذباً. لا يقال: إنه يستلزم جوازهما. وهو أيضاً محال، لأنَّا نقول: استحالته ممنوعة، كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى.

(**الثاني**: أنه إذا علم المذنب) أي المرتكب للكبيرة (أنه لا يعاقب على ذنبه) بل يُعفى عنه، لم ينزجر عن الذنب، بل (كان ذلك تقريراً له على ذنبه) وعدم التوبة عنه. (و) كان (إغراء للغير عليه. وأنه قبيح منافٍ لمقصود الدعوة) إلى الطاعات، وترك المنهيات.

(الجواب: منع تضمنه) أي تضمن عدم وجود العقاب (للتقرير والإغراء، إذ شمول الوعيد، وتعريض الكل للعقاب، وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى، واحتمال العفو عن البعض احتمالاً مرجوحاً لا ينافي ذلك) يعني أن الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه، فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقباً بذنبه. وذلك كافٍ في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه، وفي ردع غيره عن اقترافه[٤]. وأما توهم العفو الناشئ من عدم وجود العقاب، فاحتمال

---

(١) في (ب) قبل توبته بدلاً من (مات بلا توبة).

(٢) في (ب) الجزاء بدلاً من (العقاب).

(٣) في (ب) وهذا بدلاً من (وأنه).

(٤) في (ب) ارتكابه بدلاً من (اقترافه).

مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار، فقد ظهر أن المذنب لا علم له بأنه لا يعاقب، بل ولا يظن ذلك ظناً، فلا تقرير ولا إغراء.

(**البحث الثاني**: قالت المعتزلة والخوارج: صاحب الكبيرة) إذا لم يتب عنها (مخلد في النار. ولا يخرج عنها أبداً[(١)]. وعمدتهم) في إثبات ما ادعوه دليل عقلي هو (أن الفاسق يستحق العقاب) بفسقه (واستحقاق العقاب) بل العقاب (مضرة خالصة) لا يشوبها ما يخالفها (دائمة) لا تنقطع أبداً، (واستحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خالصة) عن الشوائب (دائمة. والجمع بينهما) أي بين استحقاقهما (محال) كما أن الجمع بينهما محال. فإذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب، وجب أن يزول عنه استحقاق الثواب، فيكون عذابه مخلداً.

(الجواب: منع الاستحقاق)، فإن المطيع لا يستحق بطاعته ثواباً، والعاصي لا يستحق بمعصيته عقاباً، إذ قد ثبت أنه لا يجب لأحد على الله حق. وقد أجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفاً. (ومنع قيد الدوام). لا يقال: إذا كانت المضرة أو المنفعة منقطعة، لم تكن خالصة، لأنَّا نقول: ذلك ممنوع لجواز أن يخلق الله تعالى في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع. فلا يحصل للأول حزن، ولا للثاني فرح، على أن قيد الخلوص مما يتطرق إليه المنع أيضاً، وما يتمسك به من أنه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها، ولا تنفصل إلا بالخلوص ضعيف. (ثم) أنَّا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول: (إنه قد يتساقطان) فإن كلامكم مبني على المحابطة[(٢)]. وحينئذ جاز أن يتساقط الاستحقاقان معاً. (ويدخل) صاحب

---

(١) سقط من (ب) لفظ (أبداً).

(٢) قال تعالى: ﴿**حبطت أعمالهم**﴾ (سورة البقرة، آية ٢١٧، وسورة آل عمران، آية ٢٢ المائدة آية ٥٣، الأعراف آية ١٤٧ وغيرها) وقال: ﴿**ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون**﴾ (سورة الأنعام، آية ٨٨) وقال تعالى: ﴿**فأحبط الله أعمالهم**﴾ (سورة الأحزاب، آية ١٩) وأصل الحبط من الحَبط وهو أن تكثر الدابة أكلاً حتى ينتفخ بطنها وقال عليه السلام: «إن مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً أو يلم».
راجع مفردات القرآن ١٠٦.

الكبيرة (الجنة تفضلاً كما قال تعالى) حكاية عن أهل الجنة: (﴿**الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْـمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ**﴾)[1] وما يقال من أنه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز أن يختلفا من وجه آخر. (أو) نقول (بترجح جانب الثواب) على جانب العقاب (لأن السيئة لا تُجزى إلا بمثلها. والحسنة تُجزى بعشر أمثالها إلى سبعمائة) من الأمثال (ويضاعف الله لمن يشاء) أضعافاً مضاعفة بغير حساب. (واستعانوا) بعد إقامة ذلك الدليل العقلي (من النقل بوجهين):

(**الأول:** بآيات تشعر بالخلود، كقوله تعالى: ﴿**مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾[2]. وقوله: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا**﴾[3]. وقوله: ﴿**وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدَاً فِيها**﴾[4]. قالوا: والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْـخُـلْدَ**﴾[5]. مع أنه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل) فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الآيات.

(والجواب: لا نسلم أن من له حسنات من الإيمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئته) بل من أحاطت به خطيئته لا يكون له حسنة أصلاً. ومن كانت له حسنات، كانت خطيئته من بعض جوانبه، لا محيطة به. (و) لا نسلم (أن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده، بل) تعدى (بعض حدوده. والمراد) بالآية الثالثة (من قتل مؤمناً، لأنه مؤمن. ولا يكون ذلك القاتل إلا كافراً) فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة. (سلمنا) تناولها إياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل. وما ذكرتم) من الاستدلال على أنه حقيقة في الدوام (معارض بما يقال) في الاستعمال الشائع (حبس مخلده،

---

(١) سورة فاطر، آية ٣٥.
(٢) سورة البقرة، آية ٨١.
(٣) سورة النساء، آية ١٤.
(٤) سورة النساء، آية ٩٣.
(٥) سورة الأنبياء، آية ٣٤.

ووقف مخلد، وخلد الله ملكه). والمراد طول المدة بلا شبهة. فالأولى حينئذ أن يجعل حقيقة في المكث الطويل، سواء كان معه دوام أو لا احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك. (والآية) المذكورة (حملناها على الدوام) الذي هو أحد قسمي المكث الطويل (لقرينة الحال) فلا يلزم مجاز، لأن خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج، لا مقصودة بنفس اللفظ. (الثاني) من الوجهين: (قوله) تعالى: (﴿**وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ * يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ * وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ**﴾[1]. ولو خرجوا عنها، لكانوا غائبين عنها).

(الجواب) عن هذه الآية وحدها أن لفظ الفجار لا يتناول إلا من هو كامل في فجوره. وهو الكافر كما يدل عليه قوله: ﴿**أُولَئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ**﴾[2].

وأيضاً ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال. ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك. فوجب التأويل باستحقاق النار، وعدم غيبتهم عن استحقاقها، لكن الله أخرهم عنها برحمته، مع اتصافهم بذلك الاستحقاق.

والجواب (عنها وعما قبلها) من الآيات المذكورة (في الوجه الأول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو) قوله تعالى: (﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ**﴾[3] و) قوله: (﴿**وَيَجْزِي الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى**﴾[4] .و) قوله: (﴿**هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ**﴾)[5] فقد ثبت لصاحب الكبيرة بإيمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب. (وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب) فضلاً عن كونه مخلداً في العقوبة، فلا تكون تلك الآية عامة متناولة له. (وإن سلمنا) عمومها إياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى: ﴿**إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى**﴾[6]. وقوله: ﴿**إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ**

---

(١) سورة الانفطار، الآيات ١٤، ١٥، ١٦.
(٢) سورة عبس، آية ٤٢.
(٣) سورة الزلزلة، آية ٧.
(٤) سورة النجم، آية ٣١.
(٥) سورة الرحمن، آية ٦٠.
(٦) سورة طه، آية ٤٨.

وَالْسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[1]. وقوله: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ...﴾ إلى قوله: ﴿فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾[2].

(واعلم أن اختصاص العذاب) مطلقاً (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين (و) مذهب (المرجئة عملاً بظاهر هذه الآيات. لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعاً بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق).

المقصد السادس

المتن:

في تقرير مذهب أصحابنا. وفيه مباحث:

الأول: قالوا: الثواب فضل وعد به، فيفي به من غير وجوب. لأن الخلف في الوعد نقصٌ تعالى الله عنه، والعقاب عدلٌ. فله أن يتصرف فيه، وله العفو عنه، لأنه فضل. ولا يعد الخلف في الوعيد نقصاً عند العقلاء.

الثاني: أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبداً، لا ينقطع عذابهم. وأنكره طائفة لوجوه:

الأول: أن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية. فلا بد من فنائها.

الجواب: منع تناهيها. وقد مر.

الثاني: دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل.

الجواب: هذا بناء على شرط البنية، واعتدال المزاج. ولا نقول به. بل هي بخلق الله تعالى. وقد يخلقها دائماً أبداً، أو يخلق في الحي قوة لا يخرب معها بنيته بالنار كما خلقها في السمندر، وهو حيوان مأواه النار.

---

(١) سورة النحل، آية ٢٧.

(٢) سورة الملك، الآيتان ٨، ٩.

الثالث: النار يجب إفناؤها الرطوبة بالتجربة قليلاً قليلاً فتنتهي بالآخرة إلى عدمها، وتتفتت الأجزاء فلا تبقى الحياة.

الجواب: فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا، بل هو بإفناء الله تعالى، أو يفنيها، ويخلق بدلها مثلها.

قال الجاحظ[١] والعنبري[٢]: هذا في الكافر المعاند. وأما المبالغ في اجتهاده، إذ لم يهتد للإسلام، ولم تلح له دلائل الحق، فمعذور، وكيف يكلف بما ليس في وسعه؟ ويعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله؟

واعلم أن الكتاب والسنة والإجماع يبطل ذلك، إذ يعلم قطعاً أن كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار، لم يكونوا عن آخرهم معاندين، بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود. ومنهم من بقي على الشك بعد إفراغ الوسع. لكن ختم الله على قلوبهم، ولم يشرح صدورهم للإسلام. ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق.

الثالث: غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار، لقوله: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ**﴾[٣] فإما أن يكون ذلك قبل دخول النار، وهو باطل بالإجماع، أو بعد خروجه عنها. وفيه المطلوب.

الشرح:

(**المقصد السادس:** في تقرير مذهب أصحابنا) في الثواب والعقاب، وما يتعلق بهما (وفيه مباحث):

---

(١) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

(٢) من العنبري..؟ هل هو معاذ بن معاذ العنبري ت ١٩٦هـ وهو من الأثبات في الحديث، أو هو محمد بن عمر العنبري أبو بكر كان متصوفاً وخرج على المتصوفين ت ٤١٢هـ. أو هو سوار بن عبد الله بن سوار بن عبد الله بن قدامة من بني العنبر قاضٍ عالم بالفقه والحديث، من أهل البصرة سكن بغداد وتوفي عام ٢٤٥هـ.
راجع تاريخ بغداد ٩: ٢١٠.

(٣) سورة الزلزلة، آية ٧.

(الأول: قالوا: الثواب فضل) من الله تعالى (وعد به، فيفي به من غير وجوب. لأن الخلف في الوعد نقص، تعالى الله عنه). وأما عدم الوجوب، فلما مر مراراً. (و) قالوا: (العقاب عدل) من الله، لأن الكل ملكه (فله أن يتصرف فيه) كما يشاء[1] (وله العفو عنه، لأنه فضل. ولا يعد الخلف في الوعيد نقصاً) بل يمدح به (عند العقلاء).

(المبحث الثاني: أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبداً لا ينقطع عذابهم)[2] سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الأنبياء، ولم يهتدوا، أو علموا نبوتهم، وعاندوا أو تكاسلوا[3]. (وأنكره) أي تخليدهم في النار (طائفة) خارجة عن الملة الإسلامية (لوجوه):

(الأول: أن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية) في العدة والمدة (فلا بد من فنائها). وإذا فنيت قوة الحياة وما يتبعها من الحس والحركة، ولم يبق إحساس، فلا يتصور عذاب. وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم أهل الجنة.

(الجواب: منع تناهيها. وقد مر) فساد ما يتمسك به في إثبات ذلك التناهي.

(الثاني) من تلك الوجوه: (دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل).

(الجواب: هذا بناءً على) اعتبار (شرط البنية واعتدال المزاج) في الحياة. (و) نحن (لا نقول به. بل هي) أي الحياة (بخلق الله تعالى. وقد يخلقها دائماً أبداً. أو يخلق في الحي قوة لا يخرب معها بنيته بالنار) مع

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (يريد).

(٢) دليله قوله تعالى: ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾ (سورة النساء آية ٤٨ وآية ١١٦).

(٣) في (ب) بزيادة (في الإجابة).

كونه متأذياً بها (كما خلقها في السمندر) مع عدم التأذي بها، (وهو حيوان مأواه النار).

(الثالث) منها: (النار يجب إفناؤها الرطوبة بالتجربة قليلاً قليلاً، فتنتهي) الحال (بالآخرة إلى عدمها) لكونها متناهية (و) حينئذ (تتفتت الأجزاء) التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة (فلا تبقى الحياة). فلا يدوم العقاب.

(الجواب: فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا، بل هو بإفناء الله تعالى) إياها بقدرته. وقد لا يفنيها. (أو يفنيها، ويخلق بدلها مثلها) فلا تتفتت الأجزاء، بل تدوم الحياة.

(قال الجاحظ، و) عبد الله بن الحسن (العنبري[1]: هذا) الذي ذكرناه من دوام العذاب إنما هو (في) حق (الكافر المعاند)، والمقصر، (وأما المبالغ في اجتهاده إذا لم يهتد[2] للإسلام، ولم تلح له دلائل الحق، فمعذور)، وعذابه منقطع[3]. (وكيف يكلف) مثل هذا الشخص (بما ليس في وسعه) من تصديق النبي ﷺ؟ (و) كيف (يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله. واعلم أن الكتاب والسنة والإجماع) المنعقد قبل ظهور المخالفين (يبطل ذلك)، بل نقول: هو مخالف لما علم من الدين ضرورة (إذ يعلم قطعاً أن كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود. ومنهم من بقي على الشك بعد إفراغ الوسع[4]، لكن ختم الله على قلوبهم، ولم يشرح صدورهم للإسلام) فلم يهتدوا إلى حقيقته. (ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق) الذي ذكره الجاحظ والعنبري.

---

(١) سبقت الترجمة له مع مجموعة من العنابرة ولكن لم نعثر على عبد الله بن الحسن العنبري على كثرة البحث والتقصي.

(٢) في (ب) يوصله بدلاً من (يهتد).

(٣) في (ب) ليس دائم بدلاً من (منقطع).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (في ذلك).

المبحث (**الثلث**: غير الكفار من العصاة، ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار، لقوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ**﴾)[١] ولا شك أن مرتكب الكبيرة قد عمل خيراً هو إيمانه. (فإما أن يكون ذلك) أي رؤيته للخير (قبل دخول النار)، ثم يدخل النار (وهو باطل بالإجماع، أو بعد خروجه عنها، وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار، وعدم خلوده فيها.

المقصد السابع

المتن:

في الإحباط[٢]. بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب إحباط الطاعات بالمعاصي. ثم اختلفوا، فقال جمهور المعتزلة بمعصية واحدة تحبط جميع الطاعات، حتى أن من عبد الله طول عمره، ثم شرب جرعة خمر، فهو كمن لم يعبده أبداً. ولا يخفى فساده.

وقال الجبائي: يحبط من الطاعات بقدر المعاصي. فإن بقي له زائد، أثيب به. وإلا فلا. ولا يخفى أنه تحكم. وليس إبطال الطاعات بالمعاصي أولى من العكس، بل العكس أولى، لما مر.

وقال أبو هاشم: بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه، فأيهما رجح أحبط الآخر.

ولما أبطلنا الأصل، بطل الفرع. ثم نقول لهم: كل واحد من الاستحقاقين لو أبطل الآخر، فإما معاً، فيكون الشيء موجوداً حال كونه معدوماً أو لا. بل ينعدم أحدهما، فيبطل الآخر، ثم يكر عليه فيغلبه، وأنه باطل، لأنه كان قاصراً عن الغلبة قبل، حتى صار مغلوباً، فكيف إذًا صار مغلوباً.

---

(١) سورة الزلزلة، الآية:٧.

(٢) سبق الحديث عن الإحباط في كلمة وافية قريباً من هذا وستأتي كلمة أخرى عن الإحباط وموقف الفرق منه.

تذنيب: قد اتفق المعتزلة على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب. وإلا تساقطا. فلا يكون ثمة ثواب، ولا عقاب. وأنه محال.

فعند الجبائي عقلاً، وعند أبي هاشم للإجماع، على أن لا خروج عنهما.

والجواب: لم لا يجوز أن يثاب لما مر من أن جانب الثواب أرجح. ولجواز التفضل. ويجوز أن لا يثاب، ولا يعاقب، ويكون من أهل الأعراف[1] كما ورد به الحديث الصحيح. ويجوز أن يجمع له بين الثواب والعقاب، كما يرى أحدنا يدوم له غمه وفرحه وألمه ولذته، كذلك لا يخلص له أحدهما.

الشرح:

(**المقصد السابع: في الإحباط**[2]. بنى المعتزلة على استحقاق العقاب، ومنافاته للثواب)، واستحقاقه (إحباط الطاعات بالمعاصي. ثم اختلفوا، فقال جمهور المعتزلة) والخوارج أيضاً (بمعصية) أي بكبيرة (واحدة تحبط جميع الطاعات، حتى أن من عبد الله طول عمره، ثم شرب جرعة خمر، فهو كمن

---

(١) «الأعراف في اللغة: المكان المشرف، جمع عرف، وأصحاب الأعراف قال عبد الله بن مسعود، وحذيفة، وابن اليان وابن عباس: هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم وفي الحديث: قيل يا رسول الله: ممن استوت حسناته وسيئاته قال: أولئك أصحاب الأعراف لم يدخلوها وهم يطمعون.

(٢) ج: لا نزاع في إحباط الطاعات بالكفر، وأما بغيره فأثبته المعتزلة، ونفاه أهل السنة احتجت المعتزلة بقوله تعالى: **﴿ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم﴾** (سورة الحجرات، آية ٢) وبقوله تعالى: **﴿فأولئك حبطت أعمالهم﴾** (سورة البقرة، آية ٢١٧) وقوله تعالى: **﴿لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى﴾** (سورة البقرة، آية ٢٦٤) أجاب في شرح المقاصد: بأن من عمل عملاً يستحق به الذم مع إمكان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال أنه أحبط عمله كالصدقة من المن والأذى وبدونهما وفيه نظر، لأن الجواب إنما يتم إذا حمل آية الصدقة على مقارنة المن والأذى إذ لو تأخرا عنها وأبطلاها يثبت مدعاهم وذلك الحمل مخالف لظاهر النص ولا داعي لارتكابه على أن قوله تعالى: **﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾**(سورة هود، آية ١١٤) يدل على إبطال السيئة بالحسنة فالظاهر جواز عكسه أيضاً.

لم يعبده أبداً. ولا يخفى فساده) لأنه إلغاء للطاعات بالكلية، ومنافٍ للعمومات الدالة على ثواب الإيمان والعمل الصالح.

قال الآمدي: إذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات، فإجماع أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم أنه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه. فإن أثابه فبفضله. وإن عاقبه، فبعدله. بل له إثابة العاصي، وعقاب المطيع أيضاً. وذهبت المرجئة إلى أن الإيمان يحبط الزلات، فلا عقاب على زلة مع الإيمان، كما لا ثواب لطاعة مع الكفر.

وقالت المعتزلة: إن كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات، وإن زادت على زلاته.

وذهب الجبائي وابنه إلى رعاية الكثرة في المحبط. وزعما أن من زادت طاعاته على زلاته، أحبطت عقاب زلاته وكفرتها. ومن زادت زلاته على طاعاته، أحبطت ثواب طاعاته، ثم اختلفا، فقال الجبائي: إذا زادت الطاعات أحبطت الزلات بأسرها من غير أن ينقص من ثواب الطاعات شيء. وإذا زادت، أحبطت الطاعات برمتها من غير أن ينقص من عقاب الزلات شيء.

وقال الإمام الرازي: مذهب الجبائي أن الطارئ من الطاعات أو المعصية يبقى بحاله، ويسقط من السابق بقدره.

ومذهب ابنه أنه يقابل أجزاء الثواب بأجزاء العقاب، فيسقط المتساويان، ويبقى الزائد. وعلى هذا يحمل قوله (وقال الجبائي: يحبط من الطاعات) أي السابقة (بقدر المعاصي) الطارئة من غير أن ينقص من المعاصي شيء أصلاً. (فإن بقي له) من تلك الطاعات (زائد) على قدر المعاصي (أثيب به. وإلا فلا. ولا يخفى أنه تحكم. وليس إبطال الطاعات بالمعاصي) أي إبطال قدر من الطاعات السابقة بمساويه من المعاصي الطارئة (أولى من العكس) لأنه إبطال أحد المتساويين بالآخر. (بل العكس) ههنا (أولى لما مر) من أن الحسنة تُجزى بعشر أمثالها، والسيئة لا تجزى إلا بمثلها.

(وقال أبو هاشم[١]: بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه، فإيهما رجح، أحبط الآخر) وينحبط من الراجح أيضاً ما يساوي مقدار المرجوح، ويبقى الزائد، فيكون الراجح حينئذٍ قد أحبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر.

(ولما أبطلنا الأصل) الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة (بطل الفرع) المبني عليه، وهو الإحباط مطلقاً، سواء كان بطريق الموازنة، أو غيرها. (ثم نقول لهم) أي للبهشمية[٢]: (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (لو أبطل الآخر، فإما معاً، فيكون الشيء موجوداً حال كونه معدوماً)[٣] لأن وجود كل منهما يقارن عدم الآخر، فيلزم عدمهما معاً حال وجودهما معاً (أو لا) معاً (بل ينعدم أحدهما، فيبطل الآخر، ثم يكر) الآخر (عليه فيغلبه. وأنه باطل، لأنه) لما (كان قاصراً عن الغلبة قبل حتى صار مغلوباً، فكيف) لا يكون قاصراً عنها (إذاً صار مغلوباً)؟ وقد يجاب بأن كل واحد من العلمين يؤثر في الاستحقاق الناشيء من الآخر، حتى يبقى من أحد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه. فليس الكاسر والمنكسر واحداً، كما لم يتحدا في المزاج أيضاً.

(تذنيب: قد اتفق المعتزلة) أي الجبائيان وأتباعهما (على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب) أي لا يتساوى الطاعات والزلات. (وإلا تساقطا) إذ لا يجوز بقاؤهما معاً لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب، وبين استحقاقيهما أيضاً. ولا يجوز إسقاط أحدهما بالآخر لتساويهما فرضاً. وإذا تساقطا معاً (فلا يكون

---

(١) ج: قوله: (وقال أبو هاشم بل يوازن) يؤيد مذهبه قوله تعالى: **﴿فأمّا من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية﴾** (سورة القارعة الآيتان ٦. ٧).

(٢) «قال عبد القاهر في معرض كلامه عن البهشمية: ويقال لهم الذمية لقولهم باستحقاق الذم لا على فعل وقد شاركوا المعتزلة في أكثر ضلالاتها وانفردوا عنهم بفضائح لم يسبقوا إليها. ورئيسهم أبو هاشم عبد السلام بن عبد الوهاب الجبائي.

راجع الملل والنحل ١: ٧٨. ٨٥.

(٣) سبق الحديث عن العدم في كلمة وافية في الجزء الأول.

ثمة ثواب ولا عقاب. وأنه محال. فعند الجبائي عقلاً لأن إبطال كل منهما للآخر إما معاً، أو على التعاقب. وكلاهما محال لما عرفت. (وعند أبي هاشم) أن العقل لا يدل على امتناع التساوي، إذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات إلا ويجوز العقل بلوغ المعاصي إليها. وبالعكس. ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما أيضاً، لأن كل واحد من العملين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر.

إنما استحالته (للإجماع على أن لا خروج) للمكلف (عنهما) بل كل مكلف إما من أهل الجنة أو النار. ولا بد له من الخلود في إحديهما. ولا يتصور وقوع أحد الخلودين مع التساوي في الموجب. وإنما فسرنا المعتزلة بالجبائيين وأتباعهما لما سلف من أن جمهورهم ذهبوا إلى إحباط جميع الطاعات بمعصية واحدة. وحينئذٍ فإحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم أولى.

(والجواب: لم لا يجوز) على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي (أن يثاب لما مر من أن جانب الثواب أرجح) فإن الحسنة تُجزى بعشر أمثالها[١]، والسيئة لا تُجزى إلا بمثلها. (و) أيضاً على تقدير التساوي والتساقط معاً لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب (لجواز التفضل) بالثواب عندنا. (ويجوز) أيضاً (أن لا يثاب، ولا يعاقب. و) لا يكون من أهل الجنة، ولا النار، بل (يكون) أي من استوت طاعاته ومعاصيه (من أهل الأعراف كما ورد به الحديث الصحيح. ويجوز) أيضاً (أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمه) من جهة (وفرحه) من جهة أخرى (و) يدوم له (ألمه ولذته. كذلك لا يخلص له أحدهما) في حياته الدنيا. ولا نسلم أن الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب.

---

(١) ج: فيه بحث أشرنا إليه سابقاً وهو أن المساواة والمفاوتة عندهم ليست باعتبار العدد بل بالنظر إلى مقادير الأجور والأوزار فالمساواة الممنوعة عندهم هي هذه بعينها يعني مقابلة عشر سيئات بحسنة مثلاً، وإذاً حمل التساوي الممنوع على هذا لم يتجه الوجه الأول من الجواب فتأمل.

المقصد الثامن

المتن:

في أن الله يعفو عن الكبائر. الإجماع على أنه عفو.

فقالت المعتزلة: عفو عن الصغائر قبل التوبة، وعن الكبائر بعدها. لنا وجهان:

الأول: أن العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه. ولا يقولون به في غير صورة النزاع.

الثاني: الآيات الدالة عليه نحو قوله تعالى: ﴿**وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾(١). و ﴿**إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الْذُّنُوبَ جَمِيعاً**﴾(٢). ﴿**وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ**﴾(٣).

الشرح:

(**المقصد الثامن:** في أن الله) تعالى (يعفو عن الكبائر).

(الإجماع) منعقد (على أنه) تعالى (عفو). وأن عفوه ليس في حق الكافر، بل في حق المؤمن.

(فقالت المعتزلة): هو (عفو عن الصغائر قبل التوبة. وعن الكبائر بعدها).

وقالت المرجئة: عفو عن الصغائر والكبائر مطلقاً، لما عرفت من مذهبهم.

وذهب جمهور أصحابنا إلى أنه يعفو عن بعض الكبائر مطلقاً، ويعذب ببعضها. إلا أنه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه.

---

(١) سورة النساء، الآيتان ٤٨، ١١٦.

(٢) سورة الزمر، آية ٥٣.

(٣) سورة الرعد، آية ٦.

وقال كثير منهم: لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة، بل نجوزه. (لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجهان):

(**الأول**: أن العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه) أي استحقاق العذاب. (ولا يقولون) يعني المعتزلة (به) أي بذلك الاستحقاق (في غير صورة النزاع)[1] إذ لا استحقاق بالصغائر أصلاً، ولا بالكبائر بعد التوبة. فلم يبق إلا الكبائر قبلها، فهو يعفو عنها كما ذهبنا إليه.

(**الثاني**: الآيات الدالة عليه) أي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله تعالى: ﴿**وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾[2] فإن ما عدا الشرك داخل فيه. ولا يمكن التقييد بالتوبة، لأن الكفر مغفور معها. فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما ثبت له. وذلك مما لا يليق بكلام عاقل. فضلاً عن كلام الله تعالى.

(و) قوله: (﴿**إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا**﴾)[3] فإنه عام للكل. فلا يخرج عنه إلا ما أجمع عليه.

(و) قوله تعالى: (﴿**وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ**﴾)[4] والتقرير ما ذكرناه آنفاً إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

---

(١) ج: قوله: (ويقولون في غير صورة النزاع). فيه بحث إذ لعلهم يقولون لا استحقاق بالصغائر الصرفة، كما يدل عليه استدلاهم بقوله تعالى: ﴿**إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم**﴾(سورة النساء، آية ٣١) وأما الصغائر المقرونة بالكبائر ففيها الاستحقاق عندهم أيضاً فيجوز أن يعفو الله تعالى عنها، ويمكن أن يقال لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلاً، وإن أوهم به في الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة. ويدل على إنكارهم استحقاق العقاب بها مطلقاً إنكارهم الشفاعة لدرء العقاب كما لا يخفى على المصنف.

(٢) سورة النساء، الآيتان ٤٨، ١١٦.

(٣) سورة الزمر، آية ٥٣.

(٤) سورة الرعد، آية ٦.

المقصد التاسع

المتن:

في شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم. أجمع الأمة على أصل الشفاعة. وهي عندنا لأهل الكبائر من الأمة لقوله عليه السلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[١].

ولقوله تعالى: ﴿**وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ والْمُؤْمِنَاتِ**﴾[٢]. أي ولذنب المؤمنين، لدلالة القرينة. وطلب المغفرة شفاعة.

وقالت المعتزلة: إنما هي لزيادة الثواب، لا لدرء العقاب، لقوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا يَوْماً لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ**﴾[٣]. وهو عام في شفاعة النبي وغيره.

الجواب: إنه لا عموم له في الأعيان، لأن الضمير لقوم معينين، فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم. ولا في الزمان، لأنه لوقت مخصوص. فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت.

الشرح:

(**المقصد التاسع: في شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم. أجمع الأمة على**) ثبوت (**أصل الشفاعة**) المقبولة له عليه الصلاة والسلام. (**و**) لكن (**هي عندنا لأهل الكبائر من الأمة**) في إسقاط العقاب عنهم (**لقوله عليه الصلاة والسلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»**)[٤]. فإنه حديث

---

(١) الحديث أخرجه الترمذي في كتاب صفة القيامة والرقائق ٢٤٣٥ حدثنا عبد الرزاق، عن معمر عن ثابت، عن أنس قال قال رسول الله ـ ﷺ ـ: وذكره. وأخرجه ابن ماجة في كتاب الزهد ٣٧ وأحمد بن حنبل في المسند ٣: ٢١٣.

(٢) سورة محمد آية رقم ١٩ .

(٣) سورة البقرة آية رقم ١٢٣ .

(٤) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.

صحيح. (ولقوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِر لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾[1] أي ولذنب المؤمنين، لدلالة القرينة) السابقة. وهي ذكر الذنب، وسيأتيك في بيان حقيقة الإيمان أن مرتكب الكبيرة مؤمن. (وطلب المغفرة) لذنب المؤمن (شفاعة) له في إسقاط عقابه عنه.

(وقالت المعتزلة: إنما هي لزيادة الثواب، لا لدرء العقاب، لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْماً لَّا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئاً وَلَا يُقْبَلُ مِنهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾[2] وهو عام في شفاعة النبي) عليه الصلاة والسلام (وغيره).

(الجواب: إنه لا عموم له في الأعيان، لأن الضمير لقوم معينين) هم اليهود. (فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم. ولا) عموم له (في الزمان) أيضاً (لأنه لوقت مخصوص) هو اليوم المذكور فيه. (فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت). وفيه بحث، لأن الضمير في قوله: ﴿وَلَا تَنْفَعُهَا﴾ راجع إلى النفس الثانية، وهي نكرة في سياق النفي، فتكون عامة. وإن كانت واردة على سبب خاص.

والإمام الرازي. بعدما أورد شبهات المعتزلة في إثبات ما ادعوه. قال: والجواب عنها إجمالاً أن يقال: دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد أن تكون عامة في الأشخاص والأوقات. ودلائلنا في إثباتها لا بد أن تكون خاصة فيهما لأنَّا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص، ولا في جميع الأوقات. والخاص مقدم على العام. فالترجيح معنا. وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير.

المقصد العاشر: في التوبة[3]

وفيه بحثان

المتن:

الأول: في حقيقتها. وهي الندم على معصية من حيث هي معصية، مع

---

(١) سورة الزمر، آية ٥٣.

(٢) سورة البقرة، آية ١٢٣.

(٣) التوبة: ترك الذنب لقبحه، والندم على ما فرط منه والعزيمة على ترك المعاودة، وتدارك ما=

عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها. فقولنا: «من حيث هي معصية» لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع، ونزف العقل، والإخلال بالمال والعرض، لم يكن تائباً. وقولنا: «مع عزم أن لا يعود إليها» زيادة تقرير، لأن النادم على الأمر لا يكون إلا كذلك. ولذلك ورد في الحديث: «الندم توبة»[1].

وقولنا: «إذا قدر» لأن من سلب القدرة على الزنا، وانقطع طمعه عن عودة القدرة إذا عزم على تركه، لم يكن ذلك توبة منه.

الثاني: في أحكامها:

الأول: الزاني المجبوب إذا ندم على الزنا، وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة، فهل يكون ذلك توبة؟ منعه أبو هاشم. وقال به الآخرون. والمأخذ واضح.

الثاني: إن قلنا: «لا يقبل»، فمن تاب لمرض مخيف فهل يقبل لوجود التوبة أم لا، لأنه ليس باختياره كالإيمان عند اليأس؟

الثالث: شرط المعتزلة فيها أموراً ثلاثة. رد المظالم. وأن لا يعاود ذلك الذنب. وأن يستديم الندم، وهي عندنا غير واجبة فيها.

أما رد المظالم فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر.

=أمكنه أن يتدارك من الأعمال بالإعادة فمتى اجتمعت هذه الأربع فقد كمل شرائط التوبة، وتاب إلى الله تذكر ما يقتضي الإنابة نحو قوله تعالى: ﴿**وتوبوا إلى الله جميعاً**﴾ (سورة النور، آية ٣١) وقوله تعالى: ﴿**أفلا يتوبون إلى الله**﴾ (سورة المائدة، آية ٧٤) وقال أيضاً ﴿**وتاب الله عليكم**﴾ (سورة المجادلة، آية ١٣) أي قبل توبته منه قال تعالى: ﴿**لقد تاب الله على النبي والمهاجرين**﴾ (سورة التوبة، ١١٧).

(١) الحديث أخرجه ابن ماجة في كتاب الزهد عن ابن معقل قال: دخلت مع أبي على عبد الله فسمعته يقول قال رسول الله ﷺ وذكره ورواه أحمد بن حنبل في المسند ١: ٢٧٦، ٤٢٣ (حلبي).

وأما أن لا يعاود أصلاً، فلان الشخص قد يندم على الأمر زماناً، ثم يبدو له. والله مقلب القلوب.

وأما استدامته للندم، فلأن الشارع أقام الحكمي مقام ما هو حاصل بالفعل، كما في الإيمان، ولما في التكليف بها من الحرج المنفي عن الدين.

الرابع: لهم في التوبة المؤقتة مثل أن لا يذنب سنة. والمفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على أن الندم إذا كان لكونه ذنباً، عم الأوقات والذنوب.

الخامس: أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناءً على أصلهم الفاسد.

السادس: الظاهر أن التوبة طاعة، فيثاب عليها لأنها مأمور بها. قال الله تعالى: ﴿**وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ**﴾[1].

والأمر ظاهر في الوجوب، لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وإيذاناً بقبولها، ودفعاً للقنوط، لقوله تعالى: ﴿**لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ**﴾[2]، ﴿**لَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ**﴾[3]، ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً**﴾[4].

الشرح:

(**المقصد العاشر:** في التوبة. وفيه بحثان).

(الأول: في حقيقتها، وهي) في اللغة الرجوع. قال الله تعالى: ﴿**ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا**﴾[5].

أي رجع عليهم بالتفضل والإنعام، ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد. وفي الشرع: (الندم على معصية من حيث هي معصية، مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها. فقولنا): «الندم»، لما سيأتي من الحديث. وقولنا: «على معصية»

---

(١) سورة النور، آية ٣١.

(٢) سورة الزمر، آية ٥٣.

(٣) سورة يوسف، آية ٨٧.

(٤) سورة الزمر، آية ٥٣.

(٥) سورة التوبة، آية ١١٨.

لأن الندم على فعل لا يكون معصية، بل مباحاً، لا يسمى توبة. وقولنا: (من حيث هي معصية) لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع، ونزف العقل) أي خفته وطيشه، (والإخلال بالمال والعرض، لم يكن تائباً) شرعاً. (وقولنا: مع عزم أن لا يعود إليها زيادة تقرير) لما ذكر أولاً. وذلك (لأن النادم على الأمر لا يكون إلا كذلك. ولذلك ورد في الحديث: «الندم توبة»). واعترض عليه بأن النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال أو الاستقبال. فهذا القيد احتراز عنه. وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل. وهو أن يكون مع العزم على عدم العود أبداً. ورد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى. (وقولنا: «إذا قدر»، لأن من سلب القدرة على الزنا، وانقطع طمعه عن عود القدرة) إليه (إذا عزم على تركه، لم يكن ذلك توبة منه) وفيه بحث. لأن قوله: «إذا قدر» ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله: «لا يعود». وإنما قيد به، لأن العزم على ترك الفعل في وقت إنما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل، وتركه في ذلك الوقت. ففائدة هذا القيد أن العزم على الترك ليس مطلقاً حتى لا يتصور ممن سلب قدرته، وانقطع طمعه، بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها، فيتصور ذلك[1] العزم من المسلوب أيضاً.

ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال: وإنما قلنا: «عند كونه أهلاً لفعله في المستقبل» احترازاً عما إذا زنى، ثم جبَّ، أو كان مشرفاً على الموت، فإن العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه، لعدم تصور الفعل منه. ومع ذلك فإنه إذا ندم على ما فعل، صحت توبته بإجماع[2] السلف.

وقال أبو هاشم: الزاني إذا جبَّ لا تصح توبته، لأنه عاجز عنه. وهو باطل، بما إذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف. فإن توبته صحيحة

---

(١) سقط من (ب) لفظ (ذلك).

(٢) في (ب) بالإجماع وليس فيه كلمة (السلف).

بالإجماع، وإن كان جاز ما يعجزه عن الفعل في المستقبل. هذه عبارته[١]. وأيضاً فقول المصنف: «لم يكن ذلك توبة منه» يدل على أنه مختار الكل، أو الأكثر، فينافيه ما صرح به من أن توبة المجبوب صحيحة عند غير أبي هاشم، فتدبر.

البحث (الثاني: في أحكامها):

(الأول: الزاني المجبوب) أي الذي زنى ثم جبَّ (إذا ندم على الزنا، وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة، فهل يكون ذلك توبة منه؟ منعه أبو هاشم) وزعم أنه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل، إذ لا قدرة له على الفعل فيه. (وقال به الآخرون) بناءً على أنه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة (والمأخذ) في هذين القولين (واضح) كما ذكرناه[٢].

(الثاني): من تلك[٣] الأحكام: (إن قلنا: لا يقبل) ندم المجبوب، (فمن تاب) عن معصية (لمرض مخيف، فهل يقبل) ذلك منه (لوجود التوبة أم لا؟) لم يقبل (لأنه ليس باختياره) بل بإلجاء الخوف إليه، فيكون (كالإيمان عند اليأس) وظهور ما يلجئه إليه، فإنه غير مقبول إجماعاً. والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف منافٍ لما نقله الآمدي من الإجماع على القبول كما مر.

(الثالث) منها: (شرط المعتزلة فيها) أي في التوبة (أمور ثلاثة):

أولها: (رد المظالم). فإنهم قالوا: شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة.

(و) **ثانيها:** (أن لا يعاود ذلك الذنب) الذي تاب عنه. أي ذنب كان.

---

(١) في (ب) بزيادة (كما جاءت).

(٢) ليس في (ب) (كما ذكرناه).

(٣) في (ب) هذه بدلاً من (تلك).

(و) **ثالثها**: (أن يستديم الندم) على الذنب المتوب عنه في جميع الأوقات (وهي عندنا غير واجبة فيها) أي في صحة التوبة.

(أما رد المظالم) والخروج عنها برد المال، أو الاستبراء عنه، أو الاعتذار إلى المغتاب واسترضائه إن بلغه الغيبة، ونحو ذلك (فواجب برأسه، لا مدخل له في الندم على ذنب آخر).

قال الآمدي: إذا أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلاً، فقد وجب عليه أمران: التوبة. والخروج عن المظلمة. وهو تسليم نفسه مع الإمكان ليقتص منه. ومن أتى بأحد الواجبين، لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الإتيان بالواجب الآخر. كما لو وجب عليه صلاتان، فأتى بإحديهما دون الأخرى.

(وأما أن لا يعاود أصلاً) إلى ما تاب عنه (فلأن الشخص قد يندم على الأمر زماناً، ثم يبدو له. والله تعالى مقلب القلوب) من حال إلى حال.

قال الآمدي: التوبة مأمور بها، فتكون عبادة. وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر، بل غايته أنه إذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية، وجب عليه توبة أخرى عنه.

(وأما استدامة الندم) في جميع الأزمنة (فلأن) النادم إذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه، كان ذلك الندم في حكم الباقي، لأن (الشارع أقام الحكمي) أي الأمر الثابت حكماً (مقام ما هو حاصل بالفعل، كما في الإيمان). فإن النائم مؤمن بالاتفاق (ولما في التكليف بها) أي باستدامة الندم (من الحرج المنفي عن الدين).

قال الآمدي: يلزم من ذلك[1] اختلال الصلوات، وباقي العبادات، وأن لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم، وتذكره تائباً. وأن تجب عليه إعادة التوبة. وهو خلاف الإجماع.

قال: ومهما صحت التوبة، ثم تذكر الذنب، لم يجب عليه تجديد

---

(١) في (ب) هذا بدلاً من (ذلك).

التوبة خلافاً لبعض العلماء. وذلك لأنّا نعلم بالضرورة أن الصحابة ومن أسلم بعد كفره، كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر، ولا يجددون الإسلام[١]، ولا يؤمرون به. فكذلك الحال في كل ذنب وقعت[٢] التوبة عنه.

(الرابع) من أحكام التوبة: **(لهم في التوبة المؤقتة مثل أن لا يذنب سنة .و) في التوبة المفصلة، نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على أن الندم إذا كان لكونه ذنباً، عم الأوقات والذنوب) جميعاً. إذ لا يجب عمومه لهما. فذهب بعضهم إلى أنه يجب العموم،** لأنه إذا ندم على ذنب في وقت، ولم يندم على ذنب آخر، أو في وقت آخر، ظهر أنه لم يندم عليه لقبحه، وإلا ندم على قبائحه كلها، لاشتراكها في العلة المقتضية للندم، وندم أيضاً في جميع الأوقات. وإذا لم يكن ندمه لقبحه، لم يكن توبة. وذهب آخرون منهم إلى أنه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات[٣]. فإنه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض. وفي بعض الأوقات دون بعضها، ويكون المأتي به صحيحاً في نفسه، بلا توقف على غيره، مع أن العلة المقتضية للإتيان بالواجب هي كون الفعل حسناً واجباً.

فإن قيل: مراتب الحسن مختلفة في الأفعال، ويتفاوت أيضاً اقتضاؤها بحسب الأوقات.

قلنا: مراتب القبح أيضاً كذلك. والأشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين.

---

(١) في (ب) إسلامهم بدلاً من (الإسلام).

(٢) في (ب) أوقع صاحبه بدلاً من (وقعت).

(٣) ج: قيل لا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه، فإن ترك القبيح لكونه نفياً لا يحصل إلا بترك جميع القبائح بخلاف الإتيان بالواجب فإنه لكونه إثباتاً يحصل بإثبات الواجب دون واجب. ورد بأن الكلام في الواجبات التي صدرت عن الشارع الآمر بكل واحد منها على حدة كالصلاة والصوم والزكاة مثلاً لا في افراد واجب أمر الشارع بالإتيان بواحد منها لا على التعيين كإعتاق رقبة أي رقبة كانت. وظاهر أن تمام الامتثال بالأمر لا يحصل بإتيان واحد منها دون آخر، بل بإتيان الجميع.

(الخامس: أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناءً على أصلهم الفاسد) فقالوا: التوبة حسنة. ومن أتى بالحسنة، وجب مجازاته عليها. وقد عرفت بطلانه. وأما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾[١]. فلا يدل على الوجوب، بل على أنه الذي يتولى ذلك ويتقبله، وليس لأحد سواه ذلك.

(السادس): اختلف في كون التوبة طاعة. قال الآمدي: (الظاهر أن التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها، لأنه مأمور بها. قال الله تعالى: **﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾**[٢] والأمر ظاهر في الوجوب، لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة، وإيذاناً بقبولها، ودفعاً للقنوط لقوله تعالى: **﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ﴾**[٣]، **﴿لَا تَيْأَسُوا مِن رَّوْحِ اللهِ﴾**[٤]، **﴿إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾**[٥]).

المقصد الحادي عشر

المتن:

إحياء الموتى في قبورهم. ومسألة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا. واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف. والأكثر بعده. وأنكره ضرار بن عمرو، وبشر المريسي[٦]، وأكثر المتأخرين من المعتزلة. لنا وجهان:

---

(١) سورة الشورى، آية ٢٥.

(٢) سورة النور، آية ٣١.

(٣) سورة الزمر، آية ٥٣.

(٤) سورة يوسف، آية ٨٧.

(٥) سورة الزمر، آية ٥٣.

(٦) هو بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي العدوي بالولاء: فقيه معتزلي عارف بالفلسفة، يرمى بالزندقة وهو رأس الطائفة المريسية القائلة بالإرجاء وإليه نسبتها أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف وقال برأي الجهمية وأوذي في دولة هارون الرشيد عاش نحو ٧٠ عاماً توفي عام ٢١٨هـ.
راجع وفيات الأعيان ١: ٩١، والنجوم الزاهرة ٢: ٢٢٨ وتاريخ بغداد ٧: ٥٦.

الأول: قوله تعالى: **﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾**[١].

عطف عذاب القيامة عليه، فعلم أنه غيره، وليس غير عذاب القبر اتفاقاً، فهو هو. وبه ذهب أبو الهذيل العلاف[٢]، وبشر بن المعتمر[٣] إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضاً.

وأما ما ذهب إليه الصالحي من المعتزلة، وابن جرير الطبري[٤]، وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك على الموتى من غير إحياء فخروج عن المعقول.

الثاني: قوله تعالى: **﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾**[٥] وما هو إلا الإماتة، ثم الإحياء في القبر، ثم الإماتة فيه، ثم الإحياء للحشر. ومن قال بالإحياء فيه، قال بالمسألة والعذاب. هذا، والأحاديث الدالة عليه أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر المشترك. احتج المنكر بقوله تعالى: **﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾**[٦] ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين.

---

(١) سورة غافر، آية ٤٦.

(٢) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي مولى عبد القيس أبو الهذيل العلاف من أئمة المعتزلة ولد في البصرة عام ١٣٥هـ واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات وكان حسن الجدل قوي الحجة سريع الخاطر كف بصره في آخر عمره توفي عام ٢٣٥هـ.
راجع وفيات الأعيان ١: ٤٨، ولسان الميزان ٥: ٤١٣ ومروج الذهب ٢: ٢٩٨ وتاريخ بغداد ٣: ٣٦٦.

(٣) سبقت الترجمة له في كلمة وافية قريباً من هذا.

(٤) هو محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر: المؤرخ المفسر الإمام ولد في آمد طبرستان عام ٢٢٤هـ واستوطن بغداد وتوفي بها عام ٣١٠هـ وعرض عليه القضاء فامتنع والمظالم فأبى من كتبه أخبار الرسل والملوك يعرف بتاريخ الطبري وجامع البيان في تفسير القرآن وغير ذلك كثير.
راجع إرشاد الأريب ٦: ٤٢٣ وتذكرة الحفاظ ٢: ٣٥١ والوفيات ١: ٤٥٦ وطبقات السبكي ٢: ١٣٥. ١٤٠.

(٥) سورة غافر، آية ١١.

(٦) سورة الدخان، آية ٥٦.

الجواب: أن ذلك وصف لأهل الجنة. والضمير في «فيها» للجنة. أي لا يذوق أهل الجنة في الجنة الموت، فلا ينقطع نعيمهم. وإلا الموتة الأولى للجنس، لا للوحدة، نحو: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[(١)]. وليس فيها نفي تعدد الموت. فهذا معارضة ما احتججنا به من الآيتين.

قالوا: إنما يمكن العمل بالظواهر إذا لم تكن مخالفة للمعقول. ودليل مخالفتها للمعقول أنا نرى شخصاً يصلب، ويبقى مصلوباً إلى أن تذهب أجزاؤه. ولا نشاهد فيه إحياء ولا مسألة. والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة. وأبلغ منه من أكلته السباع والطيور، وتفرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها. وأبلغ منه من أُحرق وذُري أجزاؤه في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً، وقبولاً ودبوراً. فإنَّا نعلم عدم إحيائه ومسألته وعذابه ضرورة.

وقد تحير الأصحاب في التقصي عن هذا. فقالوا في صورة المصلوب: لا يعد في الإحياء. والمسألة مع عدم المشاهدة، كما في صاحب السكتة، وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام، وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم.

وأما الصورة الأخرى فإن ذلك مبني على اشتراط البنية. وهو ممنوع عندنا. فلا بعد في أن تعاد الحياة إلى الأجزاء أو بعضها. وإن كان خلاف العادة. فإن خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى.

الشرح:

(**المقصد الحادي عشر**: إحياء الموتى في قبورهم. ومسألة منكر ونكير لهم. وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا. واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف .و) اتفق عليه (الأكثر بعده) أي بعد الخلاف وظهوره (وأنكره) مطلقاً (ضرار بن عمرو، وبشر المريسي، وأكثر المتأخرين من المعتزلة) وأنكر الجبائي وابنه، والبلخي تسمية الملكين منكراً ونكيراً. وقالوا:

---

(١) سورة العصر، آية ٢.

إنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سئل. والنكير إنما هو تقريع الملكين له.

(لنا) في إثبات ما هو حق عندنا (وجهان):

(**الأول**: قوله تعالى: ﴿**النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ**﴾[1] عطف) في هذه الآية (عذاب القيامة عليه) أي على العذاب الذي هو عرض النار صباحاً ومساءً، (فعلم أنه غيره). ولا شبهة في كونه قبل الإنشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه. (و) ما هو كذلك (ليس غير عذاب القبر اتفاقاً) لأن الآية وردت في حق الموتى (فهو هو. وبه) أي بما ذكر من الآية (ذهب أبو الهذيل العلاف[2]، وبشر بن المعتمر إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضاً). وإذا ثبت التعذيب، ثبت الإحياء والمسألة، لأن كل من قال بعذاب القبر، قال بهما. (وأما ما ذهب إليه الصالحي من المعتزلة، وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك) التعذيب (على الموتى من غير إحياء فخروج عن المعقول) لأن الجماد لا حس له، فكيف يتصور تعذيبه. وما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن الآلام تجتمع في أجساد الموتى وتتضاعف من غير إحساس بها. فإذا حشروا أحسوا بها دفعة واحدة. فهو إنكار للعذاب قبل الحشر، فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله.

الوجه (الثاني: قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق: ﴿**رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ**﴾[3]. وما هو). أي والمراد بالإماتتين والإحياءين في هذه الآية (إلا الإماتة): قبل مزار القبور (ثم الإحياء في القبر، ثم الإماتة فيه أيضاً بعد مسألة منكر ونكير. (ثم الإحياء للحشر) هذا هو الشائع المستفيض بين أصحاب التفسير.

---

(١) سورة غافر، آية ٤٦.

(٢) سبقت الترجمة له في كلمة وافية قريباً من هذا.

(٣) سورة غافر، آية ١١.

قالوا: والغرض بذكر الإحياءين أنهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث. ولهذا قالوا: ﴿فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا﴾[١]، أي الذنوب التي حصلت بسبب إنكار الحشر. وإنما لم يذكر الإحياء في الدنيا، لأنهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الإحياء. وذهب بعضهم إلى أن المراد بالإماتتين ما ذكر، وبالإحياءين الإحياء في الدنيا، والإحياء في القبر. لأن مقصودهم ذكر الأمور الماضية. وأما الحياة الثالثة ـ أعني حياة الحشر ـ فهم فيها. فلا حاجة إلى ذكرها. وعلى هذين التفسيرين ثبت الإحياء في القبر. (ومن قال بالإحياء فيه، قال بالمسألة والعذاب) أيضاً، فقد ثبت أن الكل حق. وأما حمل الإماتة الأولى على خلقهم أمواتاً في أطوار النطفة، وحمل الثانية على الإماتة الظاهرة، وحمل الإحياءين على إحياء الدنيا والإحياء عند الحشر. وحينئذ لا يثبت بالآية الإحياء في القبر، فقد رد عليه بأن الإماتة إنما تكون بعد سابقة الحياة. ولا حياة في أطوار النطف، وبأنه قول شذوذ من المفسرين. والمعتمد هو قول الأكثرين.

(هذا، والأحاديث) الصحيحة (الدالة عليه) أي على عذاب القبر (أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر القدر المشترك)، وإن كان كل واحد منها من قبيل الآحاد، منها أنه عليه الصلاة والسلام مر بقبرين، فقال: «إنهما يعذبان، وما يعذبان في كبير، بل لأن أحدهما كان لا يستبرئ من البول. وأما الثاني فكان يمشي بالنميمة»[٢].

ومنها قوله: «استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر من البول»[٣].

---

(١) سورة غافر، آية ١١.

(٢) الحديث أخرجه ابن ماجة في كتاب الطهارة ٣٤٧ عن الأعمش عن مجاهد عن طاوس عن ابن عباس قال مر رسول الله ﷺ بقبرين جديدين فقال: وذكره. وأخرجه مسلم في الطهارة ١١١ والبخاري في الوضوء ٥٥، ٥٦.

(٣) الحديث أخرجه ابن ماجة في كتاب الطهارة ٣٤٨ عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ وذكره. في الزوائد: إسناده صحيح وله شواهد وأخرجه النسائي في السهو ٨٨ وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ٣٣٦، ٣٨٨ (حلبي).

ومنها قوله في سعد بن معاذ: «لقد ضغطته الأرض ضغطة اختلفت بها ضلوعه».

ومنها أنه يكثر الاستعاذ بالله من عذاب القبر... إلى غير ذلك من الأحاديث المشتملة بعضها على مسألة ملكين أيضاً. وتسميتها منكراً ونكيراً مأخوذة من إجماع السلف وأخباره مروية عن النبي عليه الصلاة والسلام[١].

(احتج المنكر بقوله تعالى: **﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾**[٢]. ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين).

(الجواب: إن ذلك وصف لأهل الجنة. والضمير في «فيها» للجنة. أي لا يذوق أهل الجنة في الجنة الموت، فلا ينقطع نعيمهم) كما انقطع نعيم أهل الدنيا بالموت. فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة أخرى بعد المسألة، وقبل دخول الجنة. وأما قوله: «إلا الموتة الأولى»، فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال، كأنه قيل: لو أمكن ذوقهم الموتة الأولى، لذاقوا في الجنة الموت، لكنه لا يمكن بلا شبهة. فلا يتصور موتهم فيها. (و) قد يقال: (إلا الموتة الأولى للجنس لا للوحدة) وإن كانت الصيغة صيغة الواحد (نحو: **﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾**[٣]. وليس فيها نفي تعدد الموت) لأن الجنس يتناول المتعدد أيضاً. (فهذا) الذي ذكروه من الآية واجبنا عنه (معارضة ما احتججنا به من الآيتين) ثم أنهم بعد المعارضة (قالوا: إنما يمكن العمل بالظواهر) التي تمسكتم بها (إذا لم تكن مخالفة للمعقول). فإنها على تقدير مخالفتها إياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها، فلا يبقى لكم وجه الاحتجاج بها. (ودليل مخالفتها للمعقول أنَّا نرى شخصاً يصلب، ويبقى مصلوباً إلى أن تذهب أجزاؤه، ولا نشاهد فيه إحياء ولا مسألة. فالقول بهما

---

(١) روي عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أقبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير» في حديث طويل.

(٢) سورة الدخان، آية ٥٦.

(٣) سورة العصر، آية ٢.

مع عدم المشاهدة سفسطة) ظاهرة (وأبلغ منه من أكلته السباع والطيور، وتفرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها. وأبلغ منه من أحرق) حتى تفتت (وذري أجزاؤه) المتفتتة (في الرياح العاصفة شمالاً، وجنوباً، وقبولاً ودبوراً، فإنَّا نعلم عدم إحيائه، ومسألته، وعذابه ضرورة. وقد تحير الأصحاب في التقصي عن هذا فقالوا) أي القاضي وأتباعه (في صورة المصلوب لا بعد في الإحياء. والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة) فإنه حي مع أنَّا لا نشاهد حياته. (وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام، وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم). وقال بعضهم: لا بعد في رد الحياة إلى بعض أجزاء البدن، فيختص بالإحياء والمسألة والعذاب. وإن لم يكن ذلك مشاهداً لنا. (وأما الصورة الأخرى) يعني بها ما يشتمل الثانية والثالثة، إذ هما من واد واحد (فإن ذلك) أي التمسك بها (مبني على اشتراط البنية) في الحياة (وهو ممنوع عندنا) كما مر (فلا بعد في أن تعاد الحياة إلى الأجزاء) المتفرقة (أو بعضها. وإن كان خلاف العادة. فإن خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى) كما سلف تقريره.

المقصد الثاني عشر

المتن:

في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط، والميزان، والحساب، وقراءة الكتب، والحوض المورود[١]، وشهادة الأعضاء حق.

---

(١) اختلفوا في أن الحوض هل هو الكوثر أو غيره؟ استدل على الأول بما روي عنه عليه السلام أنه قال في أثناء حديث. أتدرون ما الكوثر..؟ قلنا الله ورسوله أعلم. قال عليه السلام: فإنه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض ترد عليه أمتي. الحديث. وقال القاضي: الكوثر نهر في الجنة، وقيل حوض فيها. واستدل على الثاني بأن الكوثر في الجنة اتفاقاً والحوض فيها، يقال في المحشر يدل عليه ما روي عن أنس ـ رضي الله عنه ـ قال: سألت النبي عليه السلام أن يشفع لي يوم القيامة فقال ـ ﷺ ـ أنا فاعل فقلت يا رسول الله فأين أطلبك؟ قال: اطلبني أول ما تطلبني على الصراط. قلت فإن لم ألقك قال: اطلبني عند الميزان قلت: فإن لم ألقك قال: اطلبني عند الحوض. فإني لا أخطئ هذه المواطن الثلاثة» وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لأنه إما نفس الكوثر أو مستمد منه ينصب فيه ماؤه كما روي في بعض الأحاديث.

والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها، إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، مع إخبار الصادق عنها. وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف. ونطق به الكتاب نحو قوله: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ * وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُولُونَ﴾[1] وقوله: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾[2]. وقوله: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾[3]. وقوله: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً﴾[4] مع الإجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب. وقوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾[5]. وقوله: ﴿إِقْرَأْ كِتَابَكَ﴾[6]. وقوله: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُون﴾[7]. وقوله: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾[8] مع قوله لأصحابه وقد قالوا له: أين نطلبك يوم الحشر؟ فقال: على الصراط، أو على الميزان، أو على الحوض. وكتب الأحاديث طافحة بذلك، بحيث تواتر القدر المشترك.

واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن. وأنكره أكثر المعتزلة. وتردد قول الجبائي فيه نفياً وإثباتاً.

قالوا: من أثبته وصفه بأنه أدق من الشعر، وأحد من غرار السيف كما ورد به الحديث. ولا يمكن العبور عليه، وإن أمكن ففيه تعذيب المؤمنين، ولا عذاب عليهم يوم القيامة.

الجواب: القادر المختار يمكن من العبور عليه، ويسهله على المؤمنين، كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه، أن منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابة. ومنهم من هو كالجواد. ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه. ومنهم من يخر على وجهه.

---

(١) سورة الصافات، الآيتان ٢٣، ٢٤.
(٢) سورة الأعراف، آية ٨.
(٣) سورة الأنبياء، آية ٤٧.
(٤) سورة الإنشقاق، آية ٨.
(٥) سورة الحاقة، آية ١٩. وسورة الإنشقاق، آية ٧.
(٦) سورة الإسراء، آية ١٤.
(٧) سورة النور، آية ٢٤.
(٨) سورة الكوثر، آية ١.

وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم، لأن الأعمال أعراض. وإن أمكن إعادتها فلا يمكن وزنها، إذ لا توصف بالخفة والثقل. وأيضاً فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى، فلا فائدة فيه، فيكون قبيحاً، تنزه عنه الرب تعالى.

والجواب: أنه ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن، وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي قد مر مراراً.

الشرح:

(**المقصد الثاني عشر: في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط، والميزان، والحساب، وقراءة الكتب، والحوض المورود، وشهادة الأعضاء كلها**) (**حق**) بلا تأويل عند أكثر الأمة. (**والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها.** إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، مع إخبار الصادق عنها. وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف. ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى: ﴿**فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ * وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُولُونَ**﴾[1]. وقوله: ﴿**وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ**﴾[2]، وقوله: ﴿**وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ**﴾[3]) فقد ثبت بما ذكر الصراط، والميزان، بل ثبت أيضاً السؤال الذي هو قريب من الحساب. (وقوله: ﴿**فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً**﴾[4] مع الإجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب). فهذا الإجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب. (وقوله تعالى: ﴿**فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ**﴾[5] وقوله: ﴿**اقْرَأْ كَتَابَكَ**﴾[6]) فقد ثبت بها قراءة الكتب. (وقوله: ﴿**يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُم وَأَيْدِيهِم وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[7]) فتحققت به شهادة الأعضاء. (وقوله: ﴿**إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ**﴾[8]). فإنه يدل على الحوض. (مع قوله) عليه

---

(١) سورة الصافات، الآيتان ٢٣، ٢٤.
(٢) سورة الأعراف، آية ٨.
(٣) سورة الأنبياء، آية ٤٧.
(٤) سورة الإنشقاق، آية ٨.
(٥) سورة الحاقة، آية ١٩. وسورة الإنشقاق، آية ٧.
(٦) سورة الإسراء، آية ١٤.
(٧) سورة النور، آية ٢٤.
(٨) سورة الكوثر، آية ١.

السلام يعني أنه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة أيضاً، **كقوله عليه السلام (لأصحابه، وقد قالوا له: أين نطلبك يوم الحشر؟ فقال: على الصراط، أو على الميزان، أو على الحوض**[1] **وكتب الأحاديث طافحة) أي ممتلئة جداً (بذلك) الذي ادعينا كونه حقاً (بحيث تواتر القدر المشترك)، ولم يبق للمنصف فيه اشتباه.**

(واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه) جميع الخلائق (المؤمن، وغير المؤمن. وأنكره أكثر المعتزلة، وتردد قول الجبائي فيه نفياً وإثباتاً) فنفاه تارة، وأثبته أخرى. وذهب أبو الهذيل، وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه.

(قالوا) أي المنكرون (من أثبته) بالمعنى المذكور (وصفه بأنه أدق من الشعر، وأحد من غرار السيف) أي حده (كما ورد به الحديث الصحيح .و) أنه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلاً (العبور عليه. وإن أمكن) العبور لا يمكن إلا مع مشقة عظيمة. (ففيه تعذيب المؤمنين. ولا عذاب عليهم يوم القيامة) وحينئذ وجب أن يحمل قوله تعالى: ﴿**فَاهْدُوهُم إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ**﴾[2] على الطريق إليها.

(الجواب: القادر المختار يمكن من العبور عليه، ويسهله على المؤمنين) بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب (كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه أن منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابة، ومنهم من هو كالجواد. ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه، ومنهم من يخر على وجهه).

(وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم) إلا أن منهم من أحاله عقلاً.

---

(١) الحديث أخرجه الترمذي في كتاب صفات القيامة ٣٤٣٣ بسنده عن أنس بن مالك قال: سألت النبي ﷺ أن يشفع لي يوم القيامة فقال: أنا فاعل: قلت يا رسول الله فأين أطلبك قال: وذكره. قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

(٢) سورة الصافات، آية ٢٣.

ومنهم من جوزه، ولم يحكم بثبوته كالعلاف، وابن المعتمر. قالوا: يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والإنصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلاً، لا على آلة الوزن الحقيقي، وذلك (لأن الأعمال أعراض) قد عدمت، فلا يمكن إعادتها. (وإن أمكن إعادتها، فلا يمكن وزنها، إذ لا توصف) الأعراض (بالخفة والثقل) بل هما مختصان بالجواهر. (وأيضاً فالوزن للعلم بمقدارها، وهي معلومة لله تعالى) بلا وزن (فلا فائدة فيه، فيكون قبيحاً تنزه عنه الرب تعالى).

(والجواب: إنه ورد في الحديث) حين سئل النبي عليه الصلاة والسلام: كيف توزن الأعمال؟ (أن كتب الأعمال) وصحفها (هي التي توزن. وحديث الغرض من الوزن، والقبح العقلي) فيما لا فائدة فيه (قد مر مراراً).

المرصد الثالث

في الأسماء والأحكام

وفيه مقاصد

المقصد الأول: في حقيقة الإيمان

المتن:

إعلم أن الإيمان في اللغة التصديق. قال تعالى حكاية عن إخوة يوسف: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[١] أي بمصدق. وقال عليه السلام: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه ورسله»[٢] أي تصدق. وأما في الشرع، وهو متعلق ما ذكرنا من الأحكام فهو عندنا. وعليه أكثر الأئمة كالقاضي، والأستاذ: التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة. فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً. وإجمالاً فيما علم إجمالاً.

وقيل: هو المعرفة. فقوم بالله. وقوم بالله وبما جاءت به الرسل.

وقالت الكرامية: هو كلمتا الشهادة.

وقالت طائفة: التصديق مع الكلمتين.

---

(١) سورة يوسف، آية ١٧.

(٢) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الإيمان ٣٧ وتفسير سورة ٣١، ٢ وأخرجه الإمام مسلم في كتاب الإيمان ٥. ٧ وأبو داود في كتاب السنة ١٥ وابن ماجة في المقدمة ٩ وأحمد بن حنبل في المسند ١: ٢٧، ٢٨، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٢٢٨ (حلبي).

ويروى هذا عن أبي حنيفة[١] رحمه الله.

وقال قوم: إنه أعمال الجوارح. فذهب الخوارج والعلاف، وعبد الجبار إلى أنه الطاعات فرضاً أو نفلاً. وذهب الجبائي وابنه، وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل. وقال السلف وأصحاب الأثر: إنه مجموع هذه الثلاثة، فهو تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. ووجه الضبط أن الإيمان عن فعل القلب والجوارح. فهو إما فعل القلب فقط، وهو المعرفة أو التصديق. وإما فعل الجوارح فقط، وهو إما اللسان، وهو الكلمتان أو غيره، وهو العمل بالطاعات. وإما فعل القلب والجوارح معاً. والجارحة إما اللسان أو سائر الجوارح. لنا وجوه:

الأول: الآيات الدالة على محلية القلب للإيمان نحو: ﴿**أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ**﴾[٢]، ﴿**وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**﴾[٣]، ﴿**وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**﴾[٤] ومنه الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب، ويؤيده دعاء النبي ﷺ: «اللهم ثبت قلبي على دينك»[٥]. وقوله لأسامة، وقد قتل من قال لا إله إلا الله: هلا شققت قلبه[٦].

---

(١) هو النعمان بن ثابت التيمي بالولاء الكوفي، أبو حنيفة إمام الحنفية الفقيه المجتهد، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة قيل أصله من أبناء فارس، ولد عام ٨٠هـ بالكوفة وكان يبيع الخز ويطلب العلم، رفض القضاء له مسند في الحديث، والمخارج في الفقه، وتنسب إليه رسالة الفقه الأكبر توفي عام ١٥٠هـ.
راجع تاريخ بغداد ١٣: ٣٢٣. ٤٣٣، وابن خلكان ٢: ١٦٣ والنجوم الزاهرة ٢: ١٢ والبداية والنهاية ١٠: ١٠٧ والجواهر المضيئة ١: ٢٦.

(٢) سورة المجادلة، آية ٢٢.

(٣) سورة الحجرات، آية ١٤.

(٤) سورة النحل، آية ١٠٦.

(٥) الحديث أخرجه الترمذي في كتاب القدر ٢١٤٠ عن الأعمش عن أبي سفيان عن أنس قال كان رسول الله ـ ﷺ ـ يقول: وذكره.

(٦) الحديث أخرجه الإمام مسلم في كتاب الإيمان ١٥٨ (٩٦) عن أبي معاوية كلاهما عن الأعمش عن أبي ظبيان عن أسامة بن زيد وهذا حديث ابن أبي شيبة قال: بعثنا رسول الله ـ ﷺ ـ في سرية فصبحنا الحرقات من جهينة فأدركت رجلاً فقال لا إله إلا الله فطعنته فوقع في نفسي من ذلك فذكرته للنبي ـ ﷺ ـ فقال: وذكره. وأخرجه أبو داود في=

الثاني: جاء الإيمان مقروناً بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب، نحو: ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**﴾[(١)]. فدل على التغاير.

الثالث: أنه قرن بضد العمل الصالح نحو: ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا**﴾[(٢)] ومنه مفهوم قوله: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا، وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ**﴾[(٣)].

فإن قيل: فلم لا تجعلونه التصديق باللسان، فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك؟

قلنا: لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق، لم يكن المتلفظ به مصدقاً قطعاً. فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالتها على معناها، فيجب الجزم بعلم العقلاء ضرورة بالتصديق القلبي. ويؤيده قوله تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ، وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ**﴾[(٤)]. وقوله: ﴿**قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا...**﴾[(٥)] الآية.

احتج الكرامية بأنه تواتر أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتى بهما لا يستفسرون عن علمه وعمله، فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين.

الجواب: معارضته بالإجماع على أن المنافق كافر، وبنحو قوله: ﴿**قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا**﴾[(٦)] ولا نزاع في أنه يسمى إيماناً لغة. وأنه يترتب عليه أحكام الإيمان ظاهراً. وإنما النزاع فيما بينه وبين الله ثم نقول:

=كتاب الجهاد ٩٥ وابن ماجة في الفتن ١ وأحمد بن حنبل في المسند ٤: ٤٣٩، ٥: ٢٠٧ (حلبي).

(١) سورة العنكبوت، الآيات ٧، ٩، ٥٨. وسورة فاطر، آية ٧.

(٢) سورة الحجرات، آية ٩.

(٣) سورة الأنعام، آية ٨٢.

(٤) سورة البقرة، آية ٨.

(٥) سورة الحجرات، آية ١٤.

(٦) سورة الحجرات آية ١٤ وتكملة الآية ﴿**ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئاً. إن الله غفور رحيم**﴾.

يلزمكم أن من صدق بقلبه، وهم بالتكلم بالكلمتين، فمنعه مانع من ضرس وغيره أن يكون كافراً، وهو خلاف الإجماع.

احتج المعتزلة بوجوه، منها ما يدل على إثبات مذهبهم. ومنها ما يدل على إبطال مذهب الخصم. القسم الأول أربعة:

الأول: فعل الواجبات هو الدين. والدين هو الإسلام. والإسلام هو الإيمان. ففعل الواجبات هو الإيمان. أما أن فعل الواجبات هو الدين، فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة: ﴿وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾[1].

وأما أن الدين هو الإسلام، فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾.[2]

وأما أن الإسلام هو الإيمان، فلأن الإيمان لو كان غير الإسلام، لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[3] ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا...﴾[4] الآية.

قلنا: لفظ ذلك إشارة إلى الإخلاص. لأنه واحد مذكر. فلا يصح إشارة إلى الكثير، والمؤنث وهو أولى من تقدير الذي ذكرتم، إذ فيه تقرير اللغة. هذا، والثالثة إنما تصح لو كان الإيمان ديناً غير الإسلام. وفيه مصادرة لا تخفى.

الثاني: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾[5] أي صلاتكم إلى بيت المقدس.

قلنا: بل التصديق بها.

---

(١) سورة البينة، آية ٥.
(٢) سورة آل عمران، آية ١٩.
(٣) سورة آل عمران، آية ٨٥.
(٤) سورة الذاريات، آية ٣٥.
(٥) سورة البقرة، آية ١٤٣.

الثالث: قاطع الطريق ليس بمؤمن، لأنه يخزى لقوله تعالى فيهم: ﴿وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ﴾(١) مع قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾(٢) والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾(٣).

قلنا: هو مخصوص بالصحابة. ولا قاطع طريق فيهم.

الرابع: نحو قوله عليه السلام: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»(٤)، «لا إيمان لمن لا أمانة له».

قلنا: مبالغة، ثم إنها معارضة بالأحاديث الدالة على أنه مؤمن، وأنه يدخل الجنة، حتى قال لأبي ذر لما بالغ في السؤال عنه: «وإن زنى، وإن سرق على رغم أنف أبي ذر»(٥).

القسم الثاني: الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم. وهي ثلاثة:

الأول: لو كان الإيمان هو التصديق، لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصدقاً، كالنائم حال نومه، والغافل حين غفلته. وأنه خلاف الإجماع.

قلنا: المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي، لا لأنه حقيقة فيه، بل لأن الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق. وإلا ورد عليهم مثله في الأعمال.

---

(١) سورة الحشر، آية ٣.

(٢) سورة آل عمران، آية ١٩٢.

(٣) سورة التحريم، آية ٨.

(٤) الحديث أخرجه ابن ماجة في كتاب الفتن ٣٩٣٦. عن عقيل عن ابن شهاب عن أبي بكر ابن عبد الرحمن بن الحرث بن هشام عن أبي هريرة أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: وذكره.

(٥) الحديث أخرجه الإمام مسلم في كتاب الإيمان ١٥٤. حدثني حسين المعلم عن ابن بريدة أن يحيى بن يعمر حدثه أن أبا الأسود الديلي حدثه أن أبا ذر حدثه قال: أتيت النبي ـ ﷺ ـ وهو نائم عليه ثوب أبيض ثم أتيته فإذا هو نائم، ثم أتيته وقد استيقظ فجسلت إليه فقال: وذكره. وأخرجه البخاري في الجنائز ١ و بدء الخلق ٦ والترمذي في الإيمان ١٨ وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ٣٥٧، ٤: ٢٦٠ (حلبي).

الثانـي: من صدق وسجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمناً. والإجماع على خلافه.

قلنا: هو دليل عدم التصديق، حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم، واعتقاد الإلهية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله.

الثالث: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾[1]. والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك، لأن التوحيد مما علم مجيئه به.

قلنا: ذلك مشترك الإلزام، لأن الشرك منافٍ للإيمان إجماعاً. ثم إن الإيمان المعدي بالباء هو التصديق. والتصديق بالله لا ينافي الشرك. إذ لعله بوجوده وصفاته لا بالتوحيد.

احتج الآخرون بقوله عليه السلام: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[2].

الجواب: أن المراد شعب الإيمان قطعاً، لا نفس الإيمان. فإن إماطة الأذى عن الطريق ليس داخلاً في أصل الإيمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالإجماع.

الشرح:

(**المرصد الثالث**: في الأسماء) الشرعية المستعملة في أصول الدين كالإيمان، والكفر، والمؤمن، والكافر. والمعتزلة يسمونها أسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الألفاظ المستعملة في الأفعال الفرعية، (والأحكام) من أن

---

(١) سورة يوسف، آية ١٠٦.

(٢) الحديث أخرجه الإمام مسلم في كتاب الإيمان ٥٨ عن سهيل عن عبد الله بن دينار عن أبي صالح، عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال قال رسول الله ـ ﷺ ـ وذكره.
وأخرجه البخاري في الإيمان ٣ وأبو داود في السنة ١٤ والترمذي في الإيمان ٦ وابن ماجة في المقدمة ٩ وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ٣٧٩، ٤١٤ (حلبي).

الإيمان هل يزيد وينقص أو لا؟ ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أو لا؟ (وفيه مقاصد):

المقصد الأول: في حقيقة الإيمان. اعلم أن الإيمان في اللغة) هو (التصديق) مطلقاً. (قال تعالى حكاية عن إخوة يوسف: ﴿وَمَآ أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[1] أي بمصدق) فيما حدثناك به. (وقال عليه الصلاة والسلام: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله. أي تصدق»)[2]. ويقال: فلان يؤمن بكذا. أي يصدقه ويعترف به. (وأما في الشرع، وهو متعلق ما ذكرنا من الأحكام) يعني الثواب على التفاصيل المذكورة (فهو عندنا) يعني أتباع الشيخ أبي الحسن (وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ). ووافقهم على ذلك الصالحي، وابن الراوندي من المعتزلة: (التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً)، فهو في الشرع تصديق خاص.

(وقيل): الإيمان (هو المعرفة، فقوم بالله)، وهو مذهب جهم بن صفوان[3]، (وقوم بالله وبما جاءت به الرسل) إجمالاً، وهو منقول عن بعض الفقهاء. (وقالت الكرامية: هو كلمتا الشهادة. وقالت طائفة) هو (التصديق مع الكلمتين. ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله. وقال قوم: إنه أعمال الجوارح، فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار إلى أنه الطاعات) بأسرها (فرضاً) كانت (أو نفلاً. وذهب الجبائي وابنه، وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة) من الأفعال والتروك (دون النوافل. وقال السلف) أي

---

(١) سورة يوسف، آية ١٧.

(٢) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.

(٣) هو جهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز من موالي بني راسب رأس الجهمية قال الذهبي: الضال المبدع، هلك في زمان صغار التابعين، وقد زرع شراً عظيماً كان يقضي في عسكر الحارث بن سريج الخارج على أمراء خراسان فقبض عليه نصر بن سيار وأمر بقتله عام ١٢٨هـ.
راجع ميزان الاعتدال ١: ١٩٧ والكامل لابن الأثير حوادث سنة ١٢٨ ولسان الميزان ٢: ١٤٢.

بعضهم، كابن مجاهد[١] (وأصحاب الأثر) أي المحدثون كلهم (أنه مجموع هذه الثلاثة، فهو) عندهم (تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. ووجه الضبط) في هذه المذاهب الثمانية (أن الإيمان) لا يخرج بإجماع المسلمين (عن فعل القلب. و) فعل (الجوارح. فهو) حينئذٍ (إما فعل القلب فقط وهو المعرفة) على الوجهين (أو التصديق) المذكور. (وإما فعل الجوارح فقط. وهو إما اللسان) أي فعله (وهو الكلمتان أو غيره) أي غير فعل اللسان (وهو العمل بالطاعات) المطلقة، أو المفترضة. (وإما فعل القلب والجوارح معاً. والجارحة إما اللسان) وحده، (أو سائر الجوارح) أي جميعها. فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها. (لنا) على ما هو المختار عندنا (وجوه):

(**الأول**: الآيات الدالة على محلية القلب للإيمان نحو: ﴿**أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ**﴾[٢]، ﴿**وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**﴾[٣]، ﴿**وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**﴾[٤]. ومنه) أي ومما يدل على محلية القلب للإيمان (الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب)، وكونها في أكنة، فإنها واردة على سبيل البيان لامتناع الإيمان منهم (ويؤيده دعاء النبي ﷺ: «اللهم ثبت قلبي على دينك»[٥] وقوله لأسامة، وقد قتل من قال: لا إله إلا الله: هلا شققت قلبه)[٦].

---

(١) هو أحمد بن موسى بن العباس أبو بكر بن مجاهد، كبير العلماء بالقراءات في عصره، من أهل بغداد، وكان حسن الأدب رقيق الخلق له كتب القرآت الكبير، وكتاب قراءة ابن كثير وقراءة أبي عمرو، وقراءة عاصم، وقراءة نافع، وقراءة حمزة وغير ذلك توفي عام ٣٢٤هـ.

راجع الفهرست لابن النديم ١: ٣١ وغاية النهاية ١: ١٣٩.

(٢) سورة المجادلة، آية ٢٢.

(٣) سورة الحجرات، آية ١٤.

(٤) سورة النحل، آية ١٠٦.

(٥) الحديث أخرجه الترمذي في ٣٣ كتاب القدر ٧ باب ما جاء أن القلوب بين أصبعي الرحمن ٢١٤٠ - عن الأعمش عن أبي سفيان عن أنس قال: كان رسول الله ﷺ يقول: وذكره. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح وأخرجه ابن ماجة في المقدمة ١٩٩ .

(٦) الحديث أخرجه الإمام مسلم في كتاب الإيمان ١٥٨ (٩٦) عن أبي معاوية كلاهما عن=

وإذا ثبت أنه فعل القلب، وجب أن يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة. وذلك لأن الشارع إنما يخاطب العرب بلغتهم، ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب. فلو كان لفظ الإيمان في الشرع مغيراً عن وضع اللغة، لتبين للأمة نقله وتغييره بالتوقيف، كما تبين نقل الصلاة والزكاة وأمثالهما، ولاشتهر اشتهار نظائره، بل كان هو بذلك أولى.

(**الثاني**: جاء الإيمان مقروناً بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو: ﴿**وَالَّذِيْنَ آمَنُوا وَعَمِلُواْ الْصَّاْلِحَاْتِ**﴾[1] فدل على التغاير) وعلى أن العمل ليس داخلاً فيه، لأن الشيء لا يعطف على نفسه، ولا الجزء على كله.

(**الثالث**: أنه) أي الإيمان (قرن بضد العمل الصالح، نحو: ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوا**﴾[2]. فأثبت الإيمان مع وجود القتال. (ومنه) أي ومما يدل على كونه مقروناً بضد العمل الصالح (مفهوم قوله تعالى: ﴿**الَّذِيْنَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ**﴾)[3]. فإنه يستفاد منه اجتماع الإيمان مع الظلم. وإلا لم يكن لنفي اللبس فائدة. ومن المعلوم أن الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده، ولا مع ضد جزئه، فثبت أن الإيمان ليس فعل الجوارح، ولا مركباً منه، فيكون فعل القلب، وذلك إما التصديق، وإما المعرفة. والثاني باطل، لأنه خلاف الأصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه.

(فإن قيل: فلم لا تجعلونه التصديق باللسان؟) يريد أنكم إذا أثبتم النقل عن المعنى اللغوي، وجب عليكم أن تجعلوا الإيمان عبارة عن التصديق

=الأعمش، عن أبي ظبيان عن أسامة بن زيد قال وذكره. وفيه زيادة (حتى تعلم أقالها أم لا) فما زال يكررها علي حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ» وأخرجه ابن ماجة في كتاب الفتن ١

(١) سورة العنكبوت، الآيات ٧، ٩، ٥٨. وسورة فاطر، آية ٧.

(٢) سورة الحجرات، آية ٩ وتكملة الآية ﴿**فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين**﴾.

(٣) سورة الأنعام، آية ٨٢.

باللسان، كما هو مذهب الكرامية. (فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك).

(قلنا: لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى) بل كان مهملاً (أو) فرض (وضعه لمعنى غير التصديق، لم يكن المتلفظ به) على ذلك التقدير (مصدقاً) بحسب اللغة (قطعاً. فالتصديق إما معنى هذه اللفظة، أو هذه اللفظة، لدلالتها على معناها). وأياً ما كان (فيجب الجزم بعلم العقلاء) من أهل اللغة (ضرورة بالتصديق القلبي)، فكيف يقال: إنهم لا يعلمون إلا اللساني؟ (ويؤيده) أي يؤيد أن الإيمان ليس فعل اللسان، بل فعل القلب (قوله تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُوْلُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ**﴾[1] وقوله: ﴿**قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا**...﴾ الآية)[2]. فقد أثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني، ونفي الإيمان، فعلم أن المراد به التصديق القلبي دون اللساني.

(احتج الكرامية بأنه تواتر أن الرسول عليه السلام والصحابة والتابعين، كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتى بهما، ولا يستفسرون عن علمه) وتصديقه القلبي (وعلمه، فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين). فعلمنا أنه الإيمان بلا علم وعمل.

(الجواب: معارضته بالإجماع على أن المنافق كافر) مع إقراره باللسان، وتلفظه بالشهادتين. (و) معارضته (بنحو قوله تعالى: ﴿**قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوْا وَلَكِنْ قُوْلُوْا أَسْلَمْنَا**﴾[3] و) حله بأن يقال: (لا نزاع في أنه) أي التصديق اللساني (يسمى إيماناً لغة) لدلالته على التصديق القلبي (و) لا في (أنه يترتب عليه) في الشرع (أحكام الإيمان ظاهراً). فإن الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة، والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف الإقرار باللسان، فإنه مكشوف بلا سترة، فيناط به الأحكام الدنيوية. (وإنما النزاع

---

(١) سورة البقرة، آية ٨.

(٢) سورة الحجرات، آية ١٤.

(٣) سورة الحجرات، آية ١٤.

فيما بينه وبين الله) النزاع في الإيمان الحقيقي الذي يترتب عليه الأحكام الأخروية. (ثم نقول) لهم: (يلزمكم أن من صدق بقلبه، وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه) منه (مانع من خرس وغيره) كخوف من مخالف (أن يكون كافراً، وهو خلاف الإجماع).

(احتج المعتزلة بوجوه. منها ما يدل على إثبات مذهبهم. ومنها ما يدل على إبطال مذهب الخصم. القسم الأول أربعة):

(**الأول:** فعل الواجبات هو الدين. والدين هو الإسلام. والإسلام هو الإيمان. ففعل الواجبات هو الإيمان. أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة: ﴿**وَيُقِيمُواْ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِيْنُ الْقَيِّمَةِ**﴾[1]إذ لا يخفى أن لفظة ذلك إشارة إلى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذي أمرتم به دين الملة القيمة، ففعل الواجبات هو الدين.

(وأما أن الدين هو الإسلام، فلقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلَامُ**﴾)[2].

(وأما أن الإسلام هو الإيمان، فلأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما قبل من مبتغيه، لقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَام دِيْناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ**﴾[3]، ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله: ﴿**فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا...**﴾ الآية)[4]. يعني أن كلمة غير في قوله ﴿**فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ**﴾[5] ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها، أي في تلك القرية شيئاً غير بيت من المسلمين أنه كاذب، بل هي استثناء. والمراد بالبيت أهل البيت. فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح، وهو أن يقال: فما

(١) سورة البينة، آية ٥.
(٢) سورة آل عمران، آية ١٩.
(٣) سورة آل عمران، آية ٨٥.
(٤) سورة الذاريات، آية ٣٥.
(٥) سورة الذاريات، آية ٣٦.

وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين إلا بيتاً من المسلمين، **فقد استثنى المسلم من المؤمن، فوجب أن يتحد الإيمان بالإسلام.**

(قلنا: لفظ ذلك) في تلك الآية **(إشارة إلى الإخلاص) الذي يدل عليه** لفظ مخلصين، لا إلى المذكورات **(لأنه واحد مذكر، فلا يصلح) أن يكون (إشارة إلى الكثير والمؤنث)** فإن أكثر المذكورات مؤنث **(وهو) أي جعله إشارة إلى الإخلاص (أولى من تقدير الذي ذكرتم).** والظاهر المطابق[1] لنهاية العقول أن يقال: من تقدير الذي أمرتم به، أو الذي ذكر **(إذ فيه) أي في كونه إشارة إلى الإخلاص (تقرير اللغة) على أصلها. وفي كونه إشارة إلى** المذكور مطلقاً إخراجها عنه. **(هذا) كما مضى. (و) أما المقدمة (الثالثة)** وهي أن الإسلام هو الإيمان **فهي (إنما تصح)** وتثبت بالدليل الأول **(لو كان الإيمان ديناً غير الإسلام)** لأن الآية إنما دلت على أن كل دين مغاير للإسلام، فإنه غير مقبول، لا على أن كل شيء مغاير له غير مقبول. فالاتحاد بين الإسلام والإيمان إنما يثبت بهذه الآية إذا ثبت كون الإيمان ديناً. **(وفيه مصادرة لا تخفى)**، لأن كون الإيمان ديناً. أي عمل الجوارح الذي هو الإسلام في قوة كونه عين الإسلام. فإثبات الثاني بالأول يكون دوراً من قبيل أخذ المطلوب في إثباته. ولو اقتصر على منع كونه ديناً، إذ هو في قوة أول المسألة. أعني كون الإيمان عمل الجوارح، لكان أولى. وأما قضية الاستثناء فإنها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الإسلام والإيمان. ألا يرى أن الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء، فضلاً عن الاتحاد.

(الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى: **﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾**[2] أي صلاتكم إلى بيت المقدس). وذلك لنزول الآية بعد تحويل

---

(١) قوله: (والظاهر المطابق الخ) إنما قال الظاهر لجواز أن يكون الخطاب في قوله الذي ذكرتم للخصوم الذين جعلوا لفظ ذلك في الآية إشارة إلى جميع ما تقدم على معنى ذلك الذي أمرتم به كما ذكره الشارح فيما سبق وإن لم يذكره المصنف.

(٢) سورة البقرة، آية ١٤٣.

القبلة دفعاً لتوهم إضاعة صلوات كانت إليه. (قلنا بالتصديق بها) أي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها إلى بيت المقدس. وما ترتب على ذلك التصديق. وهو تلك الصلوات. فلا يلزم حينئذٍ تغيير اللفظ عن معناه الأصلي. وإن سلم أن المراد الصلاة، جاز أن يكون مجاز، وهو أولى من النفل الذي هو مذهبكم.

(**الثالث:** قاطع الطريق ليس بمؤمن) فيكون ترك المنهي داخلاً في الإيمان. وإنما قلنا: هو ليس بمؤمن (لأنه يخزى) يوم القيامة (لقوله تعالى فيهم): ﴿**وَلَهُمْ فِيْ الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ**﴾[1] قال المفسرون: أي (﴿**وَلَهُمْ فِيْ الآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ**﴾[2]. فالمذكور في الكتاب معنى القرآن، لا نظمه، (مع قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق والتقرير: ﴿**رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ**﴾[3].

فإن هذين القولين معاً يدلان على أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة. (والمؤمن لا يخزى) في ذلك اليوم (لقوله تعالى: ﴿**يَوْمَ لاْ يُخْزِيْ اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوا مَعَهُ**﴾[4]. قلنا:) عدم الإخزاء لا يعم المؤمنين جميعاً، بل (هو مخصوص بالصحابة) كما يدل عليه لفظ «معه». (ولا قاطع طريق فيهم) فلا يتم هذا الاستدلال. وأيضاً يجوز أن يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره ﴿**نُوْرُهُمْ يَسْعَىْ بَيْنَ أَيْدِيْهِمْ**﴾[5]. وحينئذٍ جاز أيضاً أن يكون المؤمن مخزى في يوم القيامة بإدخاله في النار، وإن كان مآله الخروج منها.

(**الرابع:** نحو قوله عليه السلام): «لا يزني الزاني وهو مؤمن»[6]، «لا إيمان لمن لا أمانة له»[7]. قلنا: مبالغة) على معنى أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن، كأنها تنافي الإيمان، ولا تجامعه. ويجب الحمل على هذا

---

(١) سورة البقرة، آية ١١٤.
(٢) سورة الحشر، آية ٣.
(٣) سورة آل عمران، آية ١٩٢.
(٤) سورة التحريم، آية ٨.
(٥) سورة التحريم، آية ٨.
(٦) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.
(٧) سبق تحريج هذا الحديث قريباً من هذا.

المعنى، كي لا يلزم نقل لفظ الإيمان عن معناه اللغوي. **(ثم أنها)** أي الأحاديث الدالة على اعتبار الأعمال كترك الزنا مثلاً في الإيمان **(معارضة بالأحاديث على أنه)** أي مرتكب الزنا مثلاً **(مؤمن، وأنه يدخل الجنة، حتى قال)** النبي عليه الصلاة والسلام **(لأبي ذر لما بالغ في السؤال عنه: «وإن زنى، وإن سرق على رغم أنف أبي ذر»)**[1].

(القسم الثاني) من القسمين السابقين (الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم. وهي ثلاثة):

(**الأول**: لو كان الإيمان هو التصديق، لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصدقاً، كالنائم حال نومه، والغافل حين غفلته. وأنه خلاف الإجماع. قلنا: المؤمن من آمن في الحال، أو في الماضي، لا لأنه حقيقة فيه). وإن أمكن أن يدعي فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات (بل لأن الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق. وإلا) أي وإن لم يكن الأمر كما ذكرناه. (ورد عليهم مثله في الأعمال) فإن النائم والغافل ليسا في الأعمال المعتبرة في الإيمان، فلا يكونان مؤمنين، ولا مخلص إلا بأن الحكمي كالمحقق.

(**الثاني**: من صدق) بما جاء به النبي ﷺ (و) مع ذلك (سجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمناً. والإجماع على خلافه. قلنا: هو دليل عدم التصديق) أي سجوده لها يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق. ونحن نحكم بالظاهر.

---

(١) روي عن أبي ذر رضي الله عنه. قال: أتيت النبي ﷺ. وعليه ثوب أبيض. وهو نائم. ثم أتيته وقد استيقظ فقال: ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة قلت: وإن زنى وإن سرق. قال: وإن زنى وإن سرق. قلت: وإن زنى وإن سرق. قال: وإن زنى وإن سرق قلت: وإن زنى وإن سرق قال: وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر». صرح ابن مالك بأن حرف الاستفهام مقدر في قول أبي ذر. رضي الله عنه. ويقال أرغم الله تعالى أنفه أي ألصقه بالرغام. وهو التراب استعمل في الذل والعجز عن الانتصار وفي الانقياد على كره، ومما يعلم أن تكرار أبي ذر ليس الإنكار بل لظنه أن الرسول ﷺ. لعله يجيب بجواب آخر عند تكراره.

فلذلك حكمنا بعدم إيمانه، لا لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الإيمان (حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية) بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق. (لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله) وإن أُجري عليه حكم الكفر في الظاهر.

(الثالث) قوله تعالى: (﴿**وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ**﴾)[1] فإنه يدل على اجتماع الإيمان مع الشرك. (والتصديق. بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك، لأن التوحيد مما علم مجيئه به) فلا يكون الإيمان عبارة عن ذلك التصديق. (قلنا: ذلك) الذي ذكرتموه (مشترك الإلزام، لأن الشرك منافٍ للإيمان إجماعاً). وفعل الواجبات لا ينافيه، فلا يكون إيماناً (ثم) نقول في حله (إن الإيمان المعدى بالباء هو التصديق) ولم يقصد به في الآية التصديق. بجميع ما علم مجيئه في الدين، بل بما قيد به ظاهراً. وهو الله سبحانه وتعالى. (والتصديق بالله لا ينافي الشرك، إذ لعله بوجوده وصفاته) الحقيقية (لا بالتوحيد) الذي هو من الصفات السلبية، وحاصله أن الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقاً. وفي الشرع هو التصديق مقيداً بأمر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة. والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي.

واعلم أن الإمام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالإيمان هنا التصديق. وهو مجامع للشرك، فالإيمان الذي لا يجامع الشرك وجب أن يكون مغايراً للتصديق، ثم أجاب عنه بأن ذلك حجة عليكم، لأن أفعال الواجبات قد تجامع الشرك، والإيمان لا يجامعه. فدل على أن فعل الواجبات ليس بالإيمان. وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الإلزام، لا على ما في الكتاب. (احتج الآخرون) القائلون بأن الإيمان فعل الطاعات بأسرها، والقائلون بأنه مركب من التصديق[2]، والإقرار، والعمل جميعاً. (بقوله عليه السلام:

---

(١) سورة يوسف، آية ١٠٦.

(٢) يرد عليهم أن الحديث على ما حملوه عليه يدل على أن الشهادة أعلى وأفضل من=

«الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»)[١].

(الجواب: أن المراد شعب الإيمان قطعاً، لا نفس الإيمان فإن إماطة الأذى عن الطريق ليس داخلاً في أصل الإيمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالإجماع) فلا بد في الحديث من تقدير مضاف. والمصنف لم يورد دليل القائلين بأن الإيمان هو المعرفة، أو التصديق مع الإقرار.

المقصد الثاني

المتن:

في أن الإيمان هل يزيد وينقص؟ أثبته طائفة، ونفاه آخرون.

قال الإمام الرازي وكثير من المتكلمين: هو فرع تفسير الإيمان. فإن قلنا: هو التصديق فلا يقبلهما. لأن الواجب هو اليقين، وأنه لا يقبل التفاوت لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض، وهو ولو بأبعد وجه ينافي اليقين. وإن قلنا: هو الأعمال فيقبلهما. وهو ظاهر. والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين:

الأول: القوة والضعف. قولكم: الواجب اليقين، والتفاوت لاحتمال النقيض. قلنا: لا نسلم أن التفاوت لذلك. ثم ذلك يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء، وأنه باطل إجماعاً. ولقول إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[٢].

=التصديق القلبي بجميع ما علم مجيء الرسول ﷺ به بالضرورة، وليس كذلك ويمكن أن يدفع بأنه مخصص بالإجماع أو يريد أنها أفضل منه من حيث أنها تحقن الدماء، والإذلال لأنها أفضل منه من كل وجه، أو المراد بإضافة أفعل التفضيل ههنا الزيادة المطلقة لا الزيادة على المضاف إليه.

(١) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.

(٢) سورة البقرة، آية ٢٦٠.

والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين.

الثاني: التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال. والنصوص دالة على قبوله لهما.

الشرح:

(**المقصد الثاني**: في أن الإيمان هل يزيد وينقص؟ أثبته طائفة، ونفاه آخرون).

(قال الإمام الرازي، وكثير من المتكلمين: هو) بحث لفظي لأنه (فرع تفسير الإيمان. فإن قلنا: هو التصديق، فلا يقبلهما، لأن الواجب هو اليقين. وأنه لا يقبل التفاوت)، لا بحسب ذاته (لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض. وهو) أي احتماله (ولو بأبعد وجه ينافي اليقين) فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه، لأنه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به، والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد. وإلا لم يكن جميعاً. (وإن قلنا: هو الأعمال) إما وحدها، أو مع التصديق (فيقبلهما. وهو ظاهر[1]. والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان لوجهين) أي بحسب الذات، وبحسب المتعلق.

(**الأول**: القوة والضعف) فإن التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفاً (قولكم الواجب اليقين والتفاوت) لا يكون إلا (لاحتمال النقيض. قلنا: لا نسلم أن التفاوت لذلك) الاحتمال فقط. إذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض (ثم ذلك) الذي ذكرتموه (يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء. وأنه باطل إجماعاً. ولقول) أي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة، ولقول (إبراهيم عليه السلام:

---

(١) ج: وإن قلنا هو الأعمال فيقبلهما وهو ظاهر أما إذا أريد به مطلق الطاعات فرضاً كان أو نفلاً تركاً أو فعلاً كما ذهب إليه البعض فازدياده وانتقاصه بحسب المواظبة عليها وتركها ظاهر وأما إذا أريد بها ما هو المفروض منها كما ذهب إليه آخرون فازدياده إنما هو بحسب ازدياد أوقاتها وانتقاصه بحسب انتقاصها أو بعدم وجوبها كما في الحج والزكاة للفقير.

﴿وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[١]. فإنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره. (والظاهر أن الظن[٢] الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين) في كونه إيماناً حقيقياً. فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل. وعلى هذا فكون التصديق الإيماني قابلاً للزيادة واضح وضوحاً تاماً.

(الثاني) من وجهي التفاوت، أعني ما هو بحسب المتعلق أن يقال: (التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال) يعني أن أفراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق الإجمالي. فإذا علم واحد منها بخصوصه، وصدق به، كان هذا تصديقاً مغايراً لذلك التصديق المجمل، وجزءاً من الإيمان. ولا شك أن التصديقات التفضلية تقبل الزيادة. فكذا الإيمان. (والنصوص) كنحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾[٣]. (دالة على قبوله لهما) أي قبول الإيمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني، كما أن نص قوله: ﴿وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[٤] دل على قبوله لهما بالوجه الأول.

المقصد الثالث

المتن:

في الكفر[٥]. وهو خلاف الإيمان. فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة.

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٦٠.

(٢) الظن: اسم لما يحصل عن أمارة، ومن قويت أدت إلى العلم ومتى ضعفت جداً لم يتجاوز حد التوهم، ومتى قوي أو تصور تصور القوي استعمل معه أن المشددة وأن المخففة منها قال تعالى: ﴿**وظن أنه الفراق**﴾ (سورة القيامة، آية ٢٨) وقال ﴿**وظن أهلها أنهم قادرون عليها**﴾ (سورة يونس، آية ٢٤).

(٣) سورة الأنفال، آية ٢.

(٤) سورة البقرة، آية ٢٦٠.

(٥) الكفر في اللغة: ستر الشيء ووصف الليل بالكافر لستره الأشخاص، والزراع لستره البذر=

فإن قيل: فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافراً.

قلنا: جعلنا الشيء علامة للتكذيب، فحكمنا عليه بذلك، وهو عند كل طائفة مقابل ما فسر به الإيمان. فقالت الخوارج: كل معصية كفر. وقد أبطلناه.

وقالت المعتزلة: المعاصي ثلاثة، إذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته، وما يجوز عليه، وما لا يجوز. وبرسالة رسوله كإلقاء المصحف في القاذورات، والتلفظ بكلمات دالة على ذلك، فهو كفر. ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان:

قسم يخرج إلى منزله بين المنزلتين لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر أعماله. ولا بالإيمان لإيهامه عدم التصديق. ويعبر عنها بالكبائر. ومنها ما لا يخرج ككشف العورة والسفه. ويسمى بالصغائر، وسنزيده بياناً في المقصد الذي يتلوه.

تذنيب: في تفصيل الكفار. الإنسان إما معترف بنبوة محمد ﷺ أو لا. والثاني إما معترف بالنبوة في الجملة، وهم اليهود والنصارى وغيرهم، وإما غير معترف بها. وهو إما معترف بالقادر المختار، وهم البراهمة[1] أو لا وهم الدهرية[2]. ثم إنكارهم لنبوته ﷺ إما عن عناد، وإما عن اجتهاد. والمعترف بنبوته عليه السلام إما مخطئ في أصل وسنبين أنه ليس بكافر أو لا. وهو إما

=في الأرض، وليس ذلك باسم لهما كما قال بعض أهل اللغة لما سمع:

ألقت ذكاء يمينها في كافر

والكافر اسم أكمام الثمرة التي تكفرها. وكفر النعمة وكفرانها سترها بترك أداء شكرها قال تعالى: ﴿**فلا كفران لسعيه**﴾ (سورة الأنبياء، آية ٩٤).

راجع مفردات غريب القرآن ٤٣٣.

(١) سبق الحديث عن البراهمة في كلمة وافية.

(٢) نسبة إلى الذين جحدوا بالله، وزعموا أن العالم وجد بدون الله تعالى وقالوا ما حكاه القرآن عنهم: ﴿**ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر**﴾ سورة الجاثية آية ٢٤.

عن برهان، وهو ناج باتفاق، أو عن تقليد، وقد اختلف فيه. فمن قال: إنه ناجٍ فلأن النبي ﷺ حكَم بإسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الأكثرون.

ومن قال: إنه غير ناجٍ، فلأن التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة. وأنه يتضمن العلم بما يجب اعتقاده وإن لم يمكن له تنقيح الأدلة وتحريرها.

الشرح:

(**المقصد الثالث**: في الكفر. وهو خلاف الإيمان. فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه ضرورة. فإن قيل: فشاد الزنار، ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافراً) إذا كان مصدقاً له في الكل. وهو باطل إجماعاً (قلنا: جعلنا الشيء) الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب، فحكمنا عليه بذلك أي بكونه كافراً غير مصدق. ولو علم أنه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى، واعتقاد حقيته، لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله، كما مر في سجود الشمس. لا يقال: أطفال المؤمنين لا تصديق لهم. فيلزم أن يكونوا كفاراً لا مؤمنين وهو باطل، لأنَّا نقول: هم مصدقون حكماً لما علم من الدين ضرورة أنه ﷺ كان يجعل إيمان أحد الأبوين إيماناً للأولاد. (وهو) أي الكفر (عند كل طائفة مقابل ما فسر به الإيمان)[1] كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به. فمن قال: الإيمان معرفة الله، قال: الكفر هو الجهل بالله. وبطلانه ظاهر. ومن قال: الإيمان هو الطاعات، كالخوارج،وبعض المعتزلة، قال: الكفر هو المعصية، لكنهم اختلفوا. (فقالت الخوارج: كل معصية كفر[2]. وقد أبطلناه.

---

(١) ج: (وهو عند كل طائفة يقابل ما فسر به الإيمان) رده في شرح المقاصد بأنه لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين أصلاً ويمكن دفعه بأن التقابل لا يلزم أن يكون بالإيجاب والسلب حتى يرد ما ذكره فتأمل.

(٢) ج: (فقالت الخوارج كل معصية كفر) فإن قلت يلزم السلف وأصحاب الأثر القائلين بأن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان أن يقولوا بما قال به الخوارج بناءً على أن الشيء ينتفي بانتفاء ركنه ولا منزلة عندهم بين الكفر والإيمان مع أنهم لا يجعلون تارك العمل خارجاً من الإيمان ويقطعون بعدم خلوده في النار.

وقالت المعتزلة: المعاصي) أقسام (ثلاثة. إذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته. وما يجوز عليه، وما لا يجوز. و) الجهل (برسالة رسوله كإلقاء المصحف في القاذورات، والتلفظ بكلمات دالة على ذلك) وكسب الرسول، والاستخفاف به (فهو كفر. ومنها ما لا يدل على ذلك، وهو قسمان. قسم يخرج) مرتكبه (إلى منزلة بين المنزلتين) أي الكفر والإيمان على معنى أنه (لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر) ما اتصف به من (أعماله) الصالحة (ولا بالإيمان لإيهامه عدم التصديق) بل يحكم عليه بالفسق، (ويعبر عنها) أي عن المعاصي المخرجة إلى تلك المنزلة (بالكبائر) كالقتل العمد، العدوان، والزنا، وشرب الخمر، ونظائرها. وأول من أحدث القول بهذا الإخراج واصل بن[1] عطاء، وعمرو بن عبيد[2]، (ومنها ما لا يخرج) أي قسم لا يخرج (ككشف العورة، والسفه. ويسمى بالصغائر). ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق، بل بالإيمان. (وسنزيده) أي نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة (بياناً في المقصد الذي يتلوه).

(تذنيب: في تفصيل الكفار) فنقول: الإنسان إما معترف بنبوة محمد ﷺ أو لا. والثاني إما معترف بالنبوة في الجملة، وهم اليهود النصارى وغيرهم) كالمجوس. (وإما غير معترف بها) أصلاً. (وهو إما معترف بالقادر المختار. وهم البراهمة. أو لا، وهم الدهرية) على اختلاف أصنافهم. (ثم إنكارهم لنبوته ﷺ إما عن عناد) وعذابه مخلداً إجماعاً. (وإما عن اجتهاد) به بلا تقصير. فالجاحظ والعنبري على أنه معذور، وعذابه غير مخلد، وقد عرفت أنه مخالف لإجماع من قبلهما (و) الأول هو (المعترف بنبوته عليه الصلاة

---

(١) هو واصل بن عطاء الغزال، أبو حذيفة من كبار المعتزلة سبقت الترجمة له.
وراجع المقريزي ٢: ٢٤٥ ووفيات الأعيان ٢: ١٧٠ ومروج الذهب ٢: ٢٩٨ وأمالي المرتضي ١: ١١٣ وفوات الوفيات ٢: ٣١٧ وتاريخ الإسلام للذهبي ٥: ٣١١.

(٢) هو عمرو بن عبيد بن باب التيمي بالولاء أبو عثمان البصري شيخ المعتزلة في عصره. سبقت الترجمة له.
وراجع: وفيات الأعيان ١: ٣٨٤ وأخبار أصبهان ٢: ٣٣ والبداية والنهاية. ١: ٧٨ وميزان الاعتدال ٢: ٢٩٤ والحور العين ١١٠.

والسلام إما مخطئ في أصل) من المسائل الأصولية (وسنبين) في المقصد الخامس (أنه ليس بكافر أو لا) يكون مخطئاً في عقائده المتعلقة بأصول الدين. (وهو إما) أن يكون اعتقاده (عن برهان، وهو ناج باتفاق، أو عن تقليد. وقد اختلف فيه. فمن قال: إنه ناج) بهذا الاعتقاد التقليدي (فلأن النبي ﷺ حكم بإسلام من لم يعلم منه ذلك، وهم الأكثرون. ومن قال إنه غير ناج) به (فلأن التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة. وأنه) أي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي ﷺ (يتضمن العلم بما يجب اعتقاده) في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله. فمن كان مصدقاً حقيقة، كان عالماً بهذه الأمور كلها، (وإن لم يكن له تنقيح الأدلة وتحريرها) فإن ذلك ليس شرطاً في العلم، والخروج عن التقليد. فمن لم يكن عالماً بها بأدلتها مفصلة ولا مجملة، وكان مقلداً محضاً، لم يكن مصدقاً حقيقة، فلا يكون ناجياً، ولعل الأكثرين الذين حكم النبي بإسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علماً إجمالياً كما مر في قصة الإعرابي، لا من المقلدين تقليداً محضاً.

المقصد الرابع

المتن:

في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن. وقد تقدم بيانه في مسألة حقيقة الإيمان. وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم.

ذهب الخوارج إلى أنه كافر. والحسن البصري[1] إلى أنه منافق. والمعتزلة إلى أنه لا مؤمن ولا كافر. حجة الخوارج وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ

(١) هو الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه، وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك، ولد بالمدينة عام ٢١هـ وشب في كنف علي بن أبي طالب واستكتبه الربيع بن زياد والي خراسان في عهد معاوية. كان يدخل على الولاة يأمرهم وينهاهم. توفي بالبصرة عام ١١٠هـ.
راجع تهذيب التهذيب ووفيات الأعيان وميزان الاعتدال ١: ٢٥٤ وحلية الأولياء ٢: ١٣١ وأمالي المرتضى ١: ١٠٦.

﴿الْكَافِرُونَ﴾[١]. قلنا: المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلاً. أو هو التوراة بقرينة ما قبله، وهو: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ﴾[٢]... الآية وأمتنا غير متعبدين بالحكم بها، فيختص اليهود.

الثاني: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾[٣] قلنا: متروك الظاهر، إذ يجازي غير الكفور. وهو المثاب. ولقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾[٤].

الثالث: قوله تعالى بعد إيجاب الحج: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[٥]. قلنا: المراد من جحد وجوبه.

الرابع: ﴿أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[٦] قلنا: متروك الظاهر للاتفاق على عذاب شارب الخمر، والزاني، مع أنه غير مكذب لله تعالى، بل اليهود والنصارى. وربما يلزمهم التكذيب. لكن فرّق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب.

الخامس: قوله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ * لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى * الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[٧]. والفاسق يصلاها. قلنا: لعل ذلك نار خاصة.

السادس: قوله تعالى في حق من خفت موازينه: ﴿أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾[٨]؟ والفاسق من خفت موازينه. قلنا: بل ثقلت بالإيمان.

السابع: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾[٩] والفاسق ممن وجهه

---

(١) سورة المائدة، آية ٤٤.
(٢) سورة المائدة، آية ٤٤.
(٣) سورة سبأ، آية ١٧.
(٤) سورة غافر، آية ١٧.
(٥) سورة آل عمران، آية ٩٧.
(٦) سورة طه، آية ٤٨.
(٧) سورة الليل، الآيات ١٤، ١٥، ١٦.
(٨) سورة المؤمنون، آية ١٠٥.
(٩) سورة آل عمران، آية ١٠٦.

مسود. قلنا: لا نسلم أن كل فاسق كذلك، بل هي واردة في بعض الكفار، لقوله: ﴿أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾[١].

الثامن: أنه من أصحاب المشأمة. وقال تعالى: ﴿وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ﴾[٢] قلنا: هو من باب إيهام العكس، وينتقض بالزاني والسارق، مع عدم تكذيبهما.

التاسع: ﴿وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾[٣] وأنه يقتضي حصر المبتدأ في الخبر. قلنا: ممنوع لأن الكافر ابتداء كذلك.

العاشر: ﴿إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِنْ رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ﴾[٤] والفاسق آيس من روح الله. قلنا: ممنوع للرجاء.

الحادي عشر: ﴿إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّاْرَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾[٥] مع قوله: ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوْءَ عَلَى الْكَاْفِرِيْنَ﴾[٦] قلنا: المفرد المحلى باللام لا عموم له، أو المراد به الخزي الكامل.

الثاني عشر: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِشَمَالِهِ﴾... إلى قوله: ﴿إِنَّهُ كَاْنَ لاَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيْمِ﴾[٧]. قلنا: ذكر قسمين لا يدل على عدم الثالث، مع أن التخصيص ظاهر.

الثالث عشر: ﴿أَلاَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِيْنَ﴾[٨]. قلنا: يلزم تكفير الأنبياء حيث اعترفوا بظلمهم.

الرابع عشر: قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِيْنَ فَسَقُوْا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ...﴾ الآية[٩]. قلنا: يقتضي أن كل فاسق مكذب بالقيامة. وأنه باطل قطعاً.

---

(١) سورة آل عمران، آية ١٠٦.
(٢) سورة البلد، آية ١٩.
(٣) سورة النور، آية ٥٥.
(٤) سورة يوسف، آية ٨٧.
(٥) سورة آل عمران، آية ١٩٢.
(٦) سورة النحل، آية ٢٧.
(٧) سورة الحاقة، الآيات ٢٥. ٣٣.
(٨) سورة هود، آية ١٨.
(٩) سورة السجدة، آية ٢٠.

الخامس عشر: قوله تعالى: ﴿يَتَسَاءَلُونَ عَنِ الْمُجْرِمِينَ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾... إلى قوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾(١). قلنا: قد مر جوابه.

السادس عشر: قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾(٢) إلى قوله: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾(٣). وقد مر مثله.

السابع عشر: قوله عليه السلام: «من ترك صلاة متعمداً فقد كفر»(٤) وقوله عليه السلام: «من مات ولم يحج، فليمت إن شاء يهودياً، وإن شاء نصرانياً». قلنا: الآحاد لا تعارض الإجماع.

الثامن عشر: ولاية الله وعداوته ضدان. فلا واسطة بينهما. وولاية الله إيمان، فعداوته كفر.

قلنا: لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين.

احتج من زعم أنه منافق بوجهين:

الأول: قوله عليه الصلاة والسلام: «آية المنافق ثلاث: إذا وعد أخلف. وإذا حدث كذب. وإذا ائتمن خان»(٥). قلنا: هو متروك الظاهر، لأن من وعد غيره أن يخلع عليه خلعة نفيسة، ثم أخلفه، لم يخرج عن الإيمان إلى النفاق إجماعاً.

---

(١) سورة المدثر، الآيات ٤٠، ٤٦.

(٢) سورة الزمر، آية ٧١.

(٣) سورة الزمر، آية ٧٣.

(٤) الحديث أخرجه ابن ماجة في كتاب الفتن ٤٠٣٤ بسنده عن أبي الدرداء قال أوصاني خليلي ـ ﷺ ـ وذكره. وأخرجه النسائي في الصلاة ٨ والترمذي في الإيمان ٩ وأحمد بن حنبل في المسند ٥: ٣٤٦، ٣٥٥ (حلبي).

(٥) الحديث أخرجه الإمام مسلم في كتاب الإيمان ١٠٧ (٥٩) بسنده قال: أخبرني أبو سهيل نافع بن مالك بن أبي عامر عن أبيه عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: وذكره وأخرجه البخاري في الإيمان ٢٤ والأدب ٦٩ والترمذي في كتاب الإيمان ١٤.

الثاني: أن من اعتقد إن في هذا الجحر حية، لم يدخل يده فيه. فإذا زعم ذلك، ثم أدخل يده فيه، علم أنه قاله لا عن اعتقاده.

قلنا: مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب، لأنها آجلة، إذ يجوز التوبة والعفو، فافترقا.

احتج المعتزلة بوجهين:

الأول: أن الفاسق ليس مؤمناً لما مر، ولا كافراً بالإجماع، لأنهم كانوا يقيمون عليه الحد ولا يقتلونه، ولا يحكمون بردته، ويدفنونه في مقابر المسلمين.

وأيضاً فيلزم بينونة المرأة بمجرد رمي الزوج إياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاضٍ، لأنه إن صدق فهي كافرة، وإن كذب فهو كافر.

قلنا: هو مؤمن، وقد مر الكلام فيه.

الثاني: ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد، فرجع إلى مذهبه، وهو أن فسقه معلوم، وإيمانه مختلف فيه، فنترك المختلف فيه، ونأخذ بالمتفق عليه.

قلنا: قد مر أنه مؤمن قطعاً، ولا خلاف فيه ممن قبله، بل قد أجمع على أنه إما مؤمن أو كافر. فالقول بالواسطة خرق للإجماع، فيكون باطلاً.

الشرح:

(**المقصد الرابع**: في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة) أي من أهل القبلة (مؤمن، وقد تقدم بيانه في مسألة حقيقة الإيمان. وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين، والجواب عن شبهتهم).

(ذهب الخوارج إلى أنه كافر، والحسن البصري إلى أنه منافق، والمعتزلة إلى أنه لا مؤمن ولا كافر).

(حجة الخوارج وجوه):

(الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ﴾)[1]. فإن كلمة «من» عامة في كل من لم يحكم بما أنزل، فيدخل فيه الفاسق المصدق، وأيضاً فقد علل كفرهم بعدم الحكم، فكل من لم يحكم بما أنزل الله، كان كافراً. والفاسق لم يحكم بما أنزل الله.

(قلنا): الموصولات لم توضع للعموم، بل هي للجنس، تحتمل العموم والخصوص. فنقول: (المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلاً) ولا نزاع في كونه كافراً. (أو) نقول: المراد بما أنزل الله (هو التوراة بقرينة ما قبله، وهو ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ...﴾[2] الآية. وأمتنا غير متعبدين بالحكم، فيختص باليهود) فيلزم أن يكونوا كافرين إذا لم يحكموا بالتوراة، ونحن نقول بموجبه.

(الثاني) من تلك الوجوه: (قوله تعالى: ﴿وَهَلْ نُجَازِيْ إِلَّا الْكَفُوْرَ﴾)[3]. فإنه يدل على أن كل من يجازى، فهو كافر. وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾[4]، فيكون كافراً.

(قلنا): هو (متروك الظاهر) لأن ظاهره حصر الجزاء في الكفور. وهو متروك قطعاً (إذ يجازى غير الكفور، وهو المثاب) لأن الجزاء يعم الثواب والعقاب. (و) أيضاً ذلك الحصر متروك (لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾)[5].

فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر، كما يدل عليه سياق الآية. أعني قولك: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوْا﴾[6]. فالمعنى: وهل يجازى ذلك الجزاء إلا الكفور. وصاحب الكبيرة جاز أن يجازى جزاءً مغايراً لما يختص بالكافر.

---

(١) سورة المائدة، آية ٤٤.
(٢) سورة المائدة، آية ٤٤.
(٣) سورة سبأ، آية ١٧.
(٤) سورة النساء، آية ٩٣.
(٥) سورة غافر، آية ١٧.
(٦) سورة سبأ، آية ١٧.

(**الثالث**: قوله تعالى بعد إيجاب الحج: ﴿**وَمَنْ كَفَرَ**﴾) أي لم يحج (﴿**فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ**﴾)[1] فقد جعل ترك الحج كفراً.

(قلنا: المراد من جحد وجوبه) ولا شك في كفره.

(**الرابع**) قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون: ﴿**إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى**﴾)[2]. فإنه يدل على انحصار العذاب في المكذب. وهو كافر. ولا شك أن الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد.

(قلنا): هو أيضاً (متروك الظاهر) ومخصوص (للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني، مع أنه غير مكذب لله تعالى، بل اليهود والنصارى) لا يكذبون الله تعالى. (وربما يلزمهم التكذيب. لكن فرّق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب).

(**الخامس**: قوله تعالى: ﴿**فَأَنْذَرْتُكُمْ نَاراً تَلَظَّى * لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى * الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى**﴾[3]). فإنه يدل على أن كل من يصلى النار، فهو كافر، (والفاسق) أي مرتكب الكبيرة (يصلاها) أي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها.

(قلنا: لعل ذلك نار خاصة). يعني أن الضمير في يصلاها عائد إلى نار منكرة، فلعل تنكيرها للوحدة النوعية، فتكون ناراً مخصوصة، لا يصلاها إلا الكافر.

(**السادس**: قوله تعالى في حق من خفت موازينه: ﴿**أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ**﴾[4] .و) حينئذ نقول: (الفاسق ممن خفت موازينه) لقلة حسناته. وكل من خفت موازينه، فهو مكذب بالآية المذكورة. وكل مكذب كافر.

---

(١) سورة آل عمران، آية ٩٧.

(٢) سورة طه، آية ٤٨.

(٣) سورة الليل، الآيات ١٤، ١٥، ١٦.

(٤) سورة المؤمنون، آية ١٠٥.

(قلنا: بل ثقلت) موازين الفاسق (بالإيمان) فلا يندرج فيمن خفت موازينه.

(السابع) قوله تعالى: **﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾**[١] **فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾**[٢]. (والفاسق ممن وجهه مسود) بالمعصية، فيكون كافراً.

(قلنا: لا نسلم أن كل فاسق كذلك) أي مسود الوجه يوم القيامة. فإن الآية لا تقتضي ذلك. (بل هي واردة في بعض الكفار) الذين كفروا بعد إيمانهم (لقوله: **﴿أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾**[٣].

(الثامن: إنه) أي مرتكب الكبيرة (من أصحاب المشأمة. وقال تعالى: **﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ﴾**[٤]). فدلَّ على أنه كل من كان من أصحاب المشأمة فهو كافر.

(قلنا: هو) أي ما ذكرتم من معنى الآية (من باب إيهام العكس) فإنها تدل على أن كل من كفر، كان من أصحاب المشأمة، وذلك لا ينعكس كلياً كما توهمتموه (و) أيضاً (ينتقض) استدلالكم بهذه الآية (بالزاني والسارق) المصدقين بما هو من ضرورات الدين، فإنهما من أصحاب المشأمة (مع عدم تكذيبهما).

(التاسع) قوله تعالى: (**﴿وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾**[٥]. وأنه يقتضي حصر المبتدأ في الخبر). والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتدأ، فيصدق حينئذ أن كل فاسق كافر.

(قلنا: الحصر) الذي ذكرتموه (ممنوع) كونه مستفاداً من الآية (لأن الكافر ابتداء كذلك) أي فاسق لغة. وإن لم يطلق لفظ الفاسق في العرف

---

(١) سورة آل عمران، آية ١٠٦.
(٢) سورة آل عمران، آية ١٠٦.
(٣) سورة آل عمران، آية ١٠٦.
(٤) سورة البلد، آية ١٩.
(٥) سورة النور، آية ٥٥.

الطارئ على الكافر. فلا ينحصر الفاسق مطلقاً فيمن كفر بعد ذلك، بل المنحصر فيه الفاسق الكافر الكامل.

(العاشر) قوله تعالى: (﴿إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾[1]. والفاسق آيس من روح الله) أي ثوابه.

(قلنا): كونه آيساً (ممنوع للرجاء) الحاصل له بسبب إيمانه.

(الحادي عشر) قوله تعالى: (﴿إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾[2]، مع قوله: ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾)[3]. وتقريره أن الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة، وكل من يدخل النار، فهو مخزي للآية الأولى. وكل مخزي كافر للآية الثانية.

(قلنا: المفرد المحلى باللام) وهو الخزي ههنا (لا عموم له) عندنا. فلا يلزم انحصار الخزي مطلقاً في الكافر (أو) نقول (المراد به) على تقدير عمومه (الخزي الكامل) فيلزم حينئذ انحصار أفراده في الكافر، لا انحصار أفراد الخزي مطلقاً فيه.

(الثاني عشر): قوله تعالى: (﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ﴾) ﴿فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ﴾... (إلى قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ﴾)[4]. والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه. وهو ظاهر، بل بشماله، إذ لا ثالث هناك، فيكون كافراً.

(قلنا: ذكر قسمين) من الناس في ذلك اليوم. أعني من يؤتى كتابه بيمينه، ومن يؤتى بشماله (لا يدل على عدم) القسم (الثالث) إذ يجوز أن لا يؤتى بعضهم كتابه بأيديهم، بل يقرأ عليهم، وليس في نظم التنزيل ما ينافي ذلك (مع أن التخصيص ظاهر)، أي إن سلمنا الانحصار في القسمين، قلنا: إن قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ﴾[5] ليس عاماً لكل من يؤتى كتابه

---

(١) سورة يوسف، آية ٨٧.
(٢) سورة آل عمران، آية ١٩٢.
(٣) سورة النحل، آية ٢٧.
(٤) سورة الحاقة، الآيتان ٢٥. ٣٣.
(٥) سورة الحاقة، آية ٣٣.

بشماله، لأن فساق أهل القبلة مؤمنون بالله. أي مصدقون به، فلا يندرجون في قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ﴾.

(الثالث عشر): الفاسق ظالم على غيره أو على نفسه. وكل ظالم كافر لقوله تعالى: (﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِيْنَ * الَّذِيْنَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيْلِ اللَّهِ وَيَبْغُوْنَهَا عِوَجاً وَهُمْ بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُوْنَ﴾[1]. (قلنا: يلزم) مما ذكرتم (تكفير الأنبياء حيث اعترفوا بظلمهم) فإنه قال آدم وحواء: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾[2] وقال موسى: ﴿إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾[3]. وقال يونس: ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِيْنَ﴾[4]. وحله أن يقال: ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة، فلا يلزم تكفير كل ظاهر.

(الرابع عشر: قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِيْنَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ...﴾ الآية). وتمامها: ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوْا مِنْهَا أُعِيْدُوْا فِيْهَا وَقِيْلَ لَهُمْ ذُوْقُوْا عَذَابَ النَّارَ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُوْنَ﴾[5]. فإنه يدل على أن كل فاسق كافر.

(قلنا): ليس قوله: ﴿وَأَمَّا الَّذِيْنَ فَسَقُوا﴾ باقياً على عمومه الظاهر، لأنه (يقتضي أن كل فاسق مكذب بالقيامة. وأنه باطل قطعاً).

(الخامس عشر: قوله تعالى: ﴿يَتَسَاءَلُوْنَ * عَنِ الْمُجْرِمِيْنَ * مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ...﴾ إلى قوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّيْنِ﴾)[6] فثبت بذلك أن كل مجرم داخل في النار كافر. ولا شبهة في أن الفاسق مجرم لا يدخل النار.

(قلنا: قد مر جوابه) وهو أن الآية متروكة الظاهر. وإلا لزم كون كل مجرم مكذباً بيوم القيامة. وهو باطل قطعاً.

---

(١) سورة هود، الآيتان ١٨، ١٩.
(٢) سورة الأعراف، آية ٢٣.
(٣) سورة النمل، آية ٤٤.
(٤) سورة الأنبياء، آية ٨٧.
(٥) سورة السجدة، آية ٢٠.
(٦) سورة المدثر، الآيتان ٤٠ ـ ٤٦.

(**السادس عشر**: قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ إلى قوله: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوا﴾)[١] إذ يعلم منه أن الإنسان إما متقٍ يساق إلى الجنة، أو كافر يساق إلى النار. (و) الجواب عنه (قد مر مثله)، وهو أن ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث.

(**السابع عشر**: قوله عليه السلام: «من ترك صلاة متعمداً، فقد كفر»[٢] وقوله عليه السلام: «من مات ولم يحج، فليمت إن شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً»)[٣].

(قلنا: الآحاد لا تعارض الإجماع) المنعقد قبل حدوث المخالفين و (**الثامن عشر**: ولاية الله وعداوته ضدان، فلا واسطة بينهما. وولاية الله إيمان، وعداوته كفر).

(قلنا: لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين). فإن السواد والبياض متضادان، وبينهما واسطة. فجاز أن يكون بين ولايته وعداوته واسطة.

(احتج من زعم أنه) أي مرتكب الكبيرة (منافق بوجهين):

(**الأول**: نقلي. وهو (قوله عليه الصلاة والسلام: «آية المنافق ثلاث: إذا وعد أخلف. وإذا حدث كذب. وإذا ائتمن خان»)[٤].

(قلنا: هو متروك الظاهر. لأن من وعد غيره أن يخلع عليه خلعة نفيسة، ثم أخلفه لم يخرج) بذلك (عن الإيمان إلى النفاق إجماعاً).

وقيل: معناه أن هذه الخصال الثلاث إذا صارت معاً ملكة الشخص، كانت علامة لنفاقه. وأما بدون كونها ملكة، فلا. ألا ترى أن إخوة يوسف وعدوا أباهم أن يحفظوا، فأخلفوا، وائتمنهم أبوهم فخانوا، وكذبوا في قولهم:

---

(١) سورة الزمر، الآيتان ٧١-٧٣.
(٢) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.
(٣) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.
(٤) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.

﴿فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ﴾[1]، وما كانوا منافقين اتفاقاً. على أن العلامة الدالة على شيء قد لا تكون قطعية الدلالة، فيجوز تخلف المدلول عنها.

(الثاني) عقلي، وهو: (أن من اعتقد) من العقلاء (أن في هذا الجحر حية، لم يدخل يده فيه. فإذا زعم ذلك، ثمّ أدخل يده فيه، علم أنه قاله لا عن اعتقاد) وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة.

(قلنا: مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب، لأنها آجلة) وغير محققة (إذ يجوز التوبة والعفو، فافترقا).

(احتج المعتزلة بوجهين):[2]

(الأول: إن الفاسق ليس مؤمناً لما مر) من أن الإيمان عبارة عن الطاعات (ولا كافراً بالإجماع، لأنهم) أي الصحابة ومن بعدهم من السلف (كانوا يقيمون عليه الحد) في الزنا، وشرب الخمر، وقذف المحصنات، (ولا يقتلونه، ولا يحكمون بردته، ويدفنونه في مقابر المسلمين) مع إجماعهم على أن الكافر لا يعامل معه كذلك. (وأيضاً فيلزم) من كون الفاسق كافراً (بينونة المرأة) عن زوجها (بمجرد رمي الزوج إياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاضٍ، لأنه إن صدق) الزوج (فهي كافرة) بارتكاب الزنا، (وإن كذب، فهو كافر) بارتكاب قذف المحصنة. فكانت البينونة واقعة على التقديرين.

(قلنا: هو مؤمن. وقد مر الكلام فيه) في بيان حقيقة الإيمان.

---

(١) سورة يوسف، آية ١٧.

(٢) قال في شرح المقاصد؛ وفي كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع، وذلك أنهم لا ينكرون وصف الفاسق بالإيمان بمعنى التصديق، أو بمعنى إجراء الأحكام، بل بمعنى استحقاق المدح وغاية التعظيم، وهو الذي نسميه الإيمان الكامل، ونعتبر فيه الأعمال وتنفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة النوع من الإيمان وبين منزلة الكفر باتفاق، وكأنه رجوع عن المذهب وإعراض كما يقال في نفي الصفات إنا نريد ما هو من قبيل الأعراض وإلا فقدماؤهم يصرحون بأن من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة، وبأن القول بتعدد التقديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره.

(الثاني: ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد، فرجع) عمرو (إلى مذهبه. وهو أن فسقه معلوم) وفاقاً (وإيمانه مختلف فيه) أي الأمة مجمعة على أن صاحب الكبيرة فاسق. واختلفوا في كونه مؤمناً أو كافراً (فنترك المختلف فيه، ونأخذ بالمتفق عليه).

(قلنا: قد مر أنه مؤمن قطعاً. ولا خلاف فيه ممن قبله) من الأمة (بل قد أجمع) قبله (على أنه) أي المكلف (إما مؤمن أو كافر. فالقول بالواسطة خرق بالإجماع) المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين (فيكون باطلاً) بلا اشتباه.

المقصد الخامس

في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا؟.

المتن:

جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة. والمعتزلة الذين قبل أبي الحسين تحامقوا فكفروا الأصحاب، فعارضه بعضنا بالمثل. وقد كفر المجسمة[1] مخالفوهم.

وقال الأستاذ[2]: كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره. وإلا فلا. لنا: إن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالماً بعلم، أو موجداً لفعل العبد، أو غير متحيز، ولا في جهة... ونحوها لم يبحث النبي ﷺ عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها، ولا الصحابة، ولا التابعون. فعلم أن الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الإسلام.

---

(١) هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام وقد نص أبو عبد الله على أن معبوده على العرش استقراراً وعلى أنه بجهة فوق ذاتاً وأطلق عليه اسم الجوهر. وأطلق أكثرهم لفظ الجسم عليه والمقاربون منهم قالوا: نعني بكونه جسماً أنه قائم بذاته.
راجع الملل والنحل ١: ١٠٨،١١٣.

(٢) هو أبو إسحاق الأسفرايني سبقت الترجمة له في كلمة وافية فيما سبق.

فإن قيل: لعله عليه السلام عرف منهم ذلك فلم يبحث عنها كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما.

قلنا: مكابرة. والعلم والقدرة مما يتوقف عليه ثبوت نبوته. فكان الاعتراف بها دليلاً للعلم بهما.

ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة. ونفصل [القول] عنها. وفيه أبحاث:

الأول: كفر المعتزلة في أمور:

الأول: نفي الصفات. لأن حقيقة الله ذات موصوفة بهذه الصفات. فمنكره جاهل بالله. والجاهل بالله كافر.

قلنا: الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر. وإلا لزم تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه.

الثاني: إنكارهم إيجاد الله لفعل العبد. وأنه كفر.

أما أولاً: فلأنهم جعلوه غير قادر على فعل العبد. وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى. فهو إثبات للشريك، كما هو مذهب المجوس.

وأما ثانياً: فللإجماع على التضرع إلى الله في أن يرزقهم الإيمان. وهم ينكرونه، لأنهم يقولون: قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه.

قلنا: المجوس كفروا بغيره. وخرق الإجماع ليس بكفر. ثم من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم أنه كافر؟.

الثالث: قولهم بخلق القرآن. وفي الحديث الصحيح: «من قال: القرآن مخلوق فهو كافر»[1].

قلنا: آحاد. أو المراد بالمخلوق المختلق. أي المفتري.

---

(١) متفق عليه بين أهل السنة.

الرابع: قد أجمع من قبلهم على أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. وهم ينكرونه.

قلنا: نمنع الإجماع. ونمنع كون مخالفه كافراً.

الخامس: قولهم: المعدوم شيء. وأنه تصريح بمذهب أهل الهيولى، سيما نفاة الأحوال(١)، لأن ذاته عندهم وجوده.

قلنا: والإلزام غير الالتزام. واللزوم غير القول به.

السادس: إنكارهم الرؤية. وقد قال تعالى: ﴿بَلْ هُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾(٢).

قلنا: اللقاء مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله. فإن المفسرين قالوا: المراد به الوصول إلى دار الثواب.

الثاني: تكفير المعتزلة الأصحاب بأمور:

الأول: إنكار كون العبد فاعلاً لفعله، لأنه سد باب إثبات الصانع، إذ طريقه قياس الغائب على الشاهد.

قلنا: قد تقدم لنا في إثبات الصانع وجوه لا يحتاج فيها إلى هذا القياس.

الثاني: نسبة فعل العبد إلى الله تعالى يلزمه كونه فاعلاً للقبائح، فجاز إظهار المعجزة على يد الكاذب، وجاز الكذب عليه. وفيه إبطال الشرائع بالكلية.

قلنا: قد أجبنا عنه.

---

(١) سبق الحديث عن نفاة الأحوال قريباً من هذا وراجع كلمة وافية عن أدلة المثبتين للحال والنافين له في كتاب مذاهب الإسلاميين ١: ٣٤٧.

(٢) سورة السجدة، آية ١٠.

الثالث: إثبات الصفات قول بقدماء. وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة[١]، فكيف الستة أو السبعة؟.

قلنا: قد مر جوابه.

الرابع: قولهم: القرآن قديم. فإنه يقتضي عدم كون المسموع قرآناً لحدوثه قطعاً.

قلنا: مشترك الإلزام، إلا أن تقولوا: ما نسمعه حكاية كلام الله، فنقول مثله.

الثالث: قد كفر المجسمة بوجوه.

الأول: إن تجسيمه جهل به. وقد مر جوابه.

الثاني: إنه عابد لغير الله كعابد الصنم.

قلنا: بل معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل، ولم يؤوله بخلاف عابد الصنم.

الثالث: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيْحُ ابنُ مَرْيَم﴾[٢]، وما ذلك إلا لأنهم جعلوا غير الله إلهاً، فلزم الشرك. وهؤلاء كذلك.

قلنا: ممنوع. والمستند ما تقدم.

الرابع: قد كفر الروافض[٣] والخوارج بوجوه:

---

(١) قال تعالى: **﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم﴾** سورة المائدة، آية ٧٣.

(٢) سورة المائدة، آية ٧٢.

(٣) يقال سموا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر، وقيل: إنما سموا الروافض لكونهم رفضوا الدين. وقال الرازي: لأن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب خرج على هشام ابن عبد الملك فطعن عسكره في أبي بكر فمنعهم من ذلك فرفضوه، ولم يبق معه إلا مائتا فارس فقال لهم زيد رفضتموني؟ قالوا: نعم. فبقي عليهم هذا الاسم.

الأول: أن القدح في أكابر الصحابة تكذيب للرسول حيث أثنى عليهم وعظمهم.

قلنا: لا ثناء عليهم خاصة. ولا هم داخلون فيه عندهم. أو الثناء عليهم لشرط سلامة العاقبة، ولم توجد عندهم.

الثاني: الإجماع على تكفير من كفر عظماء الصحابة.

قلنا: هو لا يسلم كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم.

الثالث: قوله عليه السلام: «من قال لأخيه المسلم: «يا كافر»، فقد باء به أحدهما»[1].

قلنا: آحاد. والمراد مع اعتقاد أنه مسلم. فإن من ظن بمسلم أنه يهودي أو نصراني، فقال به: «يا كافر»، لم يكن ذلك كفراً بالإجماع.

وسنزيد لهذا تحقيقاً إذا فصلنا الفرق في ذيل هذا الكتاب.

الشرح:

(**المقصد الخامس:** في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا؟.

جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة). فإن الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب «مقالات الإسلاميين»[2]: اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في أشياء ضَلَّلَ بعضهم بعضاً، وتبرأ بعضهم

---

(١) الحديث أخرجه الإمام البخاري في كتاب الأدب ٧٣ ورواه الإمام مسلم في كتاب الإيمان ١١١ بسنده عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ. قال: وذكره وأخرجه الترمذي في كتاب الإيمان ١٦ وصاحب الموطأ في الكلام ١ وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ١٨، ٤٤، ٤٧، ٦٠، ١١٢ (حلبي).

(٢) الكتاب يسمى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، للشيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل، الأشعري المتوفى في عام ٣٣٠هـ وقام بتحقيقه الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد.

عن بعض، فصاروا فرقاً متباينين إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمهم[١]. فهذا مذهبه. وعليه أكثر أصحابنا. وقد نقل عن الشافعي[٢] أنه قال: لا أرد شهادة أحد من أهل الأهواء إلا الخطابية[٣]، فإنهم يعتقدون حل الكذب. وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتب المنتقى عن أبي حنيفة رحمة الله عليه أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة. وحكى أبو بكر الرازي[٤] مثل ذلك عن الكرخي وغيره.

(والمعتزلة الذين) كانوا (قبل أبي الحسين تحامقوا، فكفروا الأصحاب) في أمور سيأتيك تفصيلها. (فعارضه بعضنا بالمثل)، فكفرهم في أمور أخرى ستطلع عليها. (وقد كفر المجسمة مخالفوهم) من أصحابنا، ومن المعتزلة. (وقال الأستاذ) أبو إسحق: (كل مخالف يكفرنا، فنحن نكفره. وإلا، فلا).

(لنا) على ما هو المختار عندنا، وهو أن لا نكفر أحداً من أهل القبلة (أن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالماً بعلم، أو موجداً لفعل العبد، أو غير متحيز، ولا في جهة ونحوها). ككونه مرئياً أو لا. (لم يبحث النبي ﷺ عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها، ولا الصحابة، ولا التابعون. فعلم (أن صحة دين الإسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل. و (أن الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الإسلام) إذا لو توقفت عليها، وكان الخطأ قادحاً في تلك الحقيقة، لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها. لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه عليه السلام. ولا في زمانهم أصلاً.

---

(١) في الأصل (ويشتمل عليهم) بدلاً من (ويعمهم) راجع ١: ٣٤ من الكتاب.

(٢) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

(٣) سبق الحديث عن هذه الفرقة قريباً من هذا.

(٤) هو محمد بن زكريا الرازي، أبو بكر فيلسوف من الأئمة في صناعة الطب من أهل الري ولد عام ٢٥١هـ وسافر إلى بغداد يسميه كتاب اللاتينية رازيس أولع بالموسيقى والغناء ونظم الشعر في صغره ثم عكف على الطب والفلسفة فنبغ واشتهر من كتبه (الحادي في صناعة الطب) والكافي، ومقالة في الحصى، والفاخر في علم الطب وغير ذلك كثير توفى عام ٣١١هـ. راجع ابن النديم ١: ٢٩٩ وطبقات الأطباء ١: ٣٠٩ والوفيات ٢: ٧٨.

(فإن قيل: لعله عليه السلام عرف منهم ذلك) أي كونهم عالمين بها إجمالاً (فلم يبحث عنها)[1] لذلك (كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته، مع وجوب اعتقادهما). وما ذلك إلا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة بأنه تعالى عالم قادر. فكذا الحال في تلك المسائل.

(قلنا): ما ذكرتموه (مكابرة) لأنَّا نعلم أن الأعراب الذين جاءوا إليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بأنه تعالى عالم بالعلم، لا بالذات، وأنه مرئي في الدار الآخرة. وأنه ليس بجسم ولا في مكان وجهة، وأنه قادر على أفعال العباد كلها، وأنه موجد لها بأسرها. فالقول بأنهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة. (و) أما (العلم والقدرة) فيهما (مما يتوقف عليه ثبوت نبوته) لتوقف دلالة المعجزة عليهما (فكان الاعتراف) والعلم (بها) أي بالنبوة (دليلاً للعلم بهما)، ولو إجمالاً. فلذلك لم يبحث عنهما.

قال الإمام الرازي: الأصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد ﷺ أدلتها على ما يليق بأصحاب الجمل ظاهرة، فإن من دخل بستاناً، ورأى أزهاراً حادثة، بعد أن لم تكن، ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته إلا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء، وحر الشمس إلى جميع تلك الحبات، فإنه يضطر إلى العلم بأن محدثه فاعل مختار. لأن دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية. ودلالة المعجزة على صدق المدعي ضرورية أيضاً. وإذا عرف هذه الأصول، أمكن العلم بصدق الرسول، فثبت أن أصول الإسلام جلية. وأن أدلتها مجملة واضحة، فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها، فإنها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك

---

(١) قال في شرح المقاصد: ولقائل أن يجيب بأن التصديق بجميع ما جاء به النبي ﷺ. إجمالاً كاف في صحة الإيمان وإنما يحتاج إلى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وإن كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم أصلاً، ولم يخطر بباله حديث حشر الأجساد قطعاً لكن إذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافراً. والجواب أنا نقطع بأن منهم من وقف على التفاصيل، وإن لم يكن كلهم كذلك.

الأصول، بل أكثرها مما ورد في الكتاب والسنّة ما يتخيله المبطل معارضاً لما يحتج به المحق فيها. وكل واحد منهما يدعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولى. فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الإسلام، فلا يجوز الإقدام على التكفير، إذ فيه خطر عظيم.

(ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة، ونفصل القول عنها) على سبيل التفصيل (وفيه أبحاث):

(**الأول:** كفرت المعتزلة في أمور):

(**الأول:** نفي الصفات[١]. لأن حقيقة الله ذات موصوفة) دائماً (بهذه[٢] الصفات) الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فمنكره) أي منكر اتصافه بها (جاهل بالله. والجاهل بالله كافر).

(قلنا: الجهل بالله) من جميع الوجوه كفر، لكن ليس أحد من أهل القبلة يجهل كذلك، فإنهم على اختلاف مذهبهم، اعترفوا بأنه قديم، أزلي، عالم، قادر، خالق للسموات[٣] والأرض. والجهل به (من بعض الوجوه لا يضر، وإلا لزم تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه) أي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحاً في الإيمان، لكفر بعض الأشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها. وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد. فإنهم اختلفوا أيضاً فيها.

(**الثاني**) من تلك الأمور (إنكارهم إيجاد الله لفعل العبد، وإنه كفر)[٤].

(أما **أولاً**: فلأنهم جعلوه غير قادر على فعل العبد) إما على عينه، كالجبائية، وأما على مثله كالبلخي وأتباعه، وإما على القبيح مطلقاً كالنظّام[٥]

---

(١) في (ب) نفيها للصفات بدلاً من (نفي الصفات).
(٢) سقط في (ب) لفظ (بهذه).
(٣) في (ب) السموات بدلاً من (للسموات).
(٤) أين منهم قول الله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعلمون﴾ سورة الصافات، آية ٩٦.
(٥) راجع ما كتبه صاحب الفرق بين الفرق.

ومتابعيه. (وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى، فهو إثبات للشريك كما هو مذهب المجوس) حيث أثبتوا له شريكاً لا يقدر أحدهما على مقدور الآخر.

(وأما **ثانياً**، فللإجماع) المنعقد من الأمة (على التضرع) والابتهال (إلى الله في أن يرزقهم الإيمان) ويجنبهم عن الكفر، (وهم ينكرونه لأنهم يقولون: قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه). وأما نفس الإيمان، فليس من فعله تعالى، بل من فعل العباد، كالكفر، فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه.

(قلنا: المجوس) لم يكفروا بقولهم: إن الله لا يقدر على فعل الشيطان، بل (كفروا بغيره) وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى، وعجزه عن دفع الشيطان، واحتياجه في دفعه إلى الاستعانة بالملائكة. (و) أيضاً (خرق الإجماع) مطلقاً (ليس بكفر) بل خرق الإجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين. (ثم) إن سلمنا أن خرق الإجماع الذي ذكرتموه كفر.

قلنا: ذلك الخرق ليس مذهبهم، بل غايته أنه لازم منه. و (من يلزمه الكفر ولا يعلم به، لم قلتم إنه كافر؟).

(**الثالث**: قولهم بخلق القرآن. وفي الحديث الصحيح من قال: القرآن مخلوق فهو كافر).

(قلنا: آحاد) فلا يفيد علماً (أو المراد بالمخلوق) هو (المختلق. أي المفتري) يقال: خلق الإفك واختلقه وتخلقه. أي افتراه. وهذا كفر بلا خلاف. والنزاع في كونه مخلوقاً بمعنى أنه حادث.

(**الرابع**: قد أجمع من قبلهم) من الأمة (على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) وقد ورد في الحديث أيضاً[1] (وهم ينكرونه) حيث يدعون أنه قد يشاء الله شيئاً، ولا يكون. وقد لا يشاء ويكون.

---

(١) الحديث أخرجه أبو داود في كتاب الأدب ٥٠٧٥ حدثنا أحمد بن صالح، حدثنا عبد الله ابن وهب، قال أخبرني عمرو، أن سالماً الفراء حدثه، أن عبد الحميد مولى بني هاشم حدثه، أن أمه حدثته، وكانت تخدم بعض بنات النبي ـ ﷺ ـ، أن ابنة النبي ـ ﷺ ـ حدثتها أن النبي ـ ﷺ ـ كان يعلمها فيقول: قولي حين تصبحين: وذكره.

(قلنا: نمنع الإجماع. و) على تقدير ثبوته (نمنع كون مخالفه كافراً) كما عرفت.

(**الخامس**: قولهم: المعدوم شيء) أي ثابت متقرر في الأزل (وأنه تصريح بمذهب أهل الهيولى، سيما نفاة الأحوال) الذين كانوا قبل أبي هاشم (لأن ذاته عندهم وجوده) يعني أن نافي الأحوال يلزمه القول بأن ذات الشيء عين وجوده. فإذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الأزل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك، فذوات الممكنات حينئذٍ موجودة قديمة من غير استناد إلى فاعل أصلاً. وهذا أشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة إلى فاعل في الجملة.

(قلنا): ما ذكرتم إلزام للكفر عليهم بما ذهبوا إليه. (والإلزام غير الالتزام. واللزوم غير القول به) كما مر عن قريب.

(**السادس**: إنكارهم الرؤية. وقد) دلَّ القرآن على أن منكرها كافر لأنه (قال تعالى: ﴿**بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ**﴾[1].

قلنا: اللقاء) حقيقة في الالتقاء، والوصول إلى مماسة الشيء، وذلك محال في حقه تعالى، فتعين أنه في الآية (مجاز. فلعل المراد به لقاء ثواب الله) لا رؤيته (فإن المفسرين) كلهم (قالوا: المراد به الوصول إلى دار الثواب).

(**الثاني**) من تلك الأبحاث: (تكفير المعتزلة الأصحاب بأمور):

(**الأول**: **إنكار كون العبد فاعلاً لفعله، لأنه يسد باب إثبات الصانع، إذ طريقه قياس الغائب على الشاهد). وإذا جاز عدم استناد فعلنا إلينا، جاز استناد الحوادث لا إلى محدثها أي الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الفاعل هو قياسه على حاجة أفعالنا في حدوثها إلينا. فإذا لم تحتج هي في حدوثها إلينا، لم يمكن القياس، فالقول به سد لباب إثبات صانع العالم**. وهو كفر.

---

(١) سورة السجدة آية ١٠.

(قلنا): ليس الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الصانع منحصراً في القياس المذكور[١] إذ (تقدم لنا في إثبات الصانع وجوه) خمسة (لا يحتاج فيها إلى هذا[٢] القياس.

(الثاني) من تلك الأمور (نسبة فعل العبد إلى الله تعالى) فلأنه (يلزمه كونه فاعلاً للقبائح، فجاز) حينئذٍ[٣] (إظهار المعجزة على يد الكاذب) إذ غايته أنه فعل قبيح. وقد جوزتم صدوره عنه تعالى. فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي. (وجاز) أيضاً (الكذب عليه) سبحانه، فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده. (وفيه إبطال الشرائع بالكلية).

(قلنا: قد أجبنا عنه) بما مر من أنه لا قبيح بالنسبة إليه تعالى. بل الأفعال كلها يحسن صدورها عنه. ومن أن إظهار المعجزة على يد الكاذب، وإن كان ممكناً صدوره عنه عقلاً، إلا أنه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات... إلى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة.

(الثالث: إثبات الصفات قول بقدماء) متعددة. (وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة، فكيف الستة أو السبعة أو أكثر؟).

(قلنا: قد مر جوابه) في بحث القدم، وأشير إليه في مباحث الصفات.

(الرابع: قولهم: القرآن قديم. فإنه يقتضي عدم كون المسموع قرآناً لحدوثه قطعاً) إذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود معاً، بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر.

(قلنا): ما ذكرتم (مشترك الإلزام) لأن الحروف والأصوات التي يتكلم بها الله على مذهبكم قد انتفت. وما يتكلم به حروف وأصوات أخر. فما تسمعه ليس كلام الله، فقد لزمكم الكفر أيضاً. ولا مفر لكم (إلا أن تقولوا: ما

---

(١) في (ب) فقط بدلاً من (المذكور).

(٢) سقط من (ب) لفظ (هذا).

(٣) في (ب) عندها بدلاً من (حينئذٍ).

نسمعه) وإن لم يكن للأمة حقيقة، لكنه (حكاية كلام الله) فلا يلزمنا الكفر، (فنقول) نحن (مثله) فلا يلزمنا أيضاً.

(الثالث) من أبحاث التكفير (قد كفر المجسمة بوجوه):

(الأول: أن تجسمه جهل به. وقد مر جوابه) وهو أن الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر.

(الثاني: أنه عابد لغير الله) فيكون كافراً (كعابد الصنم).

(قلنا): ليس المجسم عابداً لغير الله (بل) هو (معتقد في الله الخالق، الرازق، العالم، القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل، ولم يؤوله) فلا يلزم كفره(بخلاف عابد الصنم) فإنه عابد لغير الله حقيقة.

(الثالث: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابنُ مَرْيَمَ**﴾[١] وما ذلك) الكفر (إلا لأنهم جعلوا غير الله إلهاً، فلزم الشرط[٢]. وهؤلاء) المجسمة (كذلك) لأنهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله إلهاً.

(قلنا): ما ذكرتموه (ممنوع، والمستند ما تقدم) من أنه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه. فلم يجعل غير الله إلهاً، حتى يكون مشركاً.

(الرابع) من تلك الأبحاث: (قد كفر الروافض والخوارج بوجوه):

(الأول: أن القدح في أكابر الصحابة) الذين شهد لهم القرآن والأحاديث الصحيحة بالتزكية والإيمان (تكذيب) للقرآن. و (للرسول، حيث أثنى عليهم وعظمهم) فيكون كفراً[٣].

(قلنا: لا ثناء عليهم خاصة). أي لا ثناء في القرآن على واحد من

---

(١) سورة المائدة، آية ٧٢.

(٢) في المتن الشرك بدلاً من (الشرط).

(٣) قال تعالى: ﴿**محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل**﴾ سورة الفتح، آية ٢٩.

الصحابة بخصوصه. وهؤلاء قد اعتقدوا أن من قدحوا فيه ليس داخلاً في الثناء العام الوارد فيه. وإليه أشار بقوله: (ولا هم داخلون فيه عندهم) فلا يكون قدحهم تكذيباً للقرآن. وأما الأحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة، والشهادة لهم بالجنة، فمن قبيل الآحاد[1]، فلا يكفر المسلم بإنكارها. (أو) نقول: ذلك (الثناء عليهم) وتلك الشهادة لهم مقيدان (بشرط سلامة العاقبة، ولم توجد عندهم) فلا يلزم تكذيبهم للرسول.

(**الثاني**: الإجماع) منعقد من الأمة (على تكفير من كفر عظماء الصحابة) وكل واحد من الفريقين يكفر بعض هؤلاء العظماء، فيكون كافراً.

(قلنا: هؤلاء) أي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة (لا يسلمون كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم) فلا يلزم كفره.

(**الثالث**: قوله عليه السلام: «من قال لأخيه المسلم: «يا كافر» فقد باء به») أي بالكفر («أحدهما»)[2].

(قلنا: آحاد) وقد أجمعت الأمة على أن إنكار الآحاد ليس كفراً (و) مع ذلك نقول: (المراد مع اعتقاد أنه مسلم. فإن من ظن بمسلم أنه يهودي أو نصراني، فقال له: «يا كافر» لم يكن ذلك كفراً بالإجماع).

واعلم أن عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الأشعري والفقهاء كما مر. لكنّا إذا فتشنا عقائد فرق الإسلاميين، وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً، كالعقائد الراجعة إلى وجود إله غير الله سبحانه وتعالى. أو إلى حلوله في بعض أشخاص الناس، أو إلى إنكار نبوة محمد عليه السلام، أو إلى ذمه

---

(١) وإن كان بعض هذه الأحاديث يصل إلى درجة التواتر.

(٢) الحديث أخرجه البخاري في كتاب ٧٨ الأدب ٧٣ باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال. وصاحب الموطأ في ٥٦ كتاب الكلام ١ باب ما يكره من الكلام ١ حدثني مالك عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر، أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: وذكره.
وأخرجه الإمام مسلم في كتاب الإيمان ١١١ وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ١٨، ٤٤، ٤٧، ٦٠ (حلبي).

واستخفافه، أو إلى استباحة المحرمات، وإسقاط الواجبات الشرعية، وإليه الإشارة بقوله: (وسنزيد لهذا) الذي ذكرناه في المقصد الخامس (تحقيقاً إذا فصلنا الفرق) الإسلامية، وبيّنا عقائدهم (في ذيل هذا الكتاب). والله الموفق لتحقيق الحق.

المرصد الرابع

في الإمامة ومباحثها

المتن:

عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا. وفيه مقاصد.

المقصد الأول: في وجوب نصب الإمام

ولا بد من تعريفها أولاً.

قال قوم: الإمامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا. ونقض بالنبوة. والأولى أن يقال: هي خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة. وبهذا القيد يخرج من ينصبه الإمام في ناحية، والمجتهد، والآمر بالمعروف. وإذا عرفت هذا فنقول: نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعاً.

وقالت المعتزلة والزيدية: بل عقلاً.

وقال الجاحظ: بل عقلاً وسمعاً.

وقالت الإمامية[1] والإسماعيلية[2]: بل على الله. إلا أن الإمامية أوجبوه لحفظ قوانين الشرع. والإسماعيلية ليكون معرفاً لله.

---

(١) الإمامية: فرقة من الشيعة تقر أن النبي ـ ﷺ ـ نص على خلافة علي بن أبي طالب باسمه، وأن جل الصحابة قد أخطأوا حين تركوا هذا الركن الإلهي لأن الإمامة لا تكون إلا بنص إلهي. وأن علياً كان مصيباً في جميع أحكامه الشرعية والاجتماعية. وسميت الإمامية الإثنا عشرية لأنها تسلسل الأئمة إلى الثاني عشر وهو محمد بن الحسن بن علي، وهو الإمام الغائب. وأنه سوف يظهر ويملأ الدنيا عدلاً.

(٢) الإسماعيلية فرقة من الشيعة الباطنية المتطرفة وتنسب إلى إسماعيل الابن الأكبر لجعفر=

وقالت الخوارج: لا يجب أصلاً. ومنهم من فصل، فقال بعضهم: يجب عند الأمن دون الفتنة. وقال قوم بالعكس.

لنا: أما عدم وجوبه على الله وعلينا عقلاً فقد مر. وأما وجوبه علينا سمعاً فلوجهين:

الأول: إنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي ﷺ على امتناع خلو الوقت عن إمام، حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته: «ألا إن محمداً قد مات. ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به». فبادر الكل إلى قبوله. وتركوا له أهم الأشياء، وهو دفن رسول الله ﷺ. ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام متبع في كل عصر.

فإن قيل: لا بد للإجماع من مستند. ولو كان لنقل لتوفر الدواعي.

قلنا: استغني عن نقله بالإجماع، أو كان من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها. إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام.

الثاني: إنه فيه دفع ضرر مظنون، وإنه واجب إجماعاً.

بيانه: إنَّا نعلم علماً يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات، والجهاد، والحدود، والمقاصات، وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً. وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم. فإنهم. مع اختلاف الأهواء، وتشتت الآراء، وما بينهم من الشحناء. قلما ينقاد بعضهم لبعض، فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب. وربما أدى إلى هلاكهم

=الصادق الإمام السادس المتوفى بالمدينة سنة ٧٦١م والذي جعلوا له الإمامة بعد وفاة أبيه غير أن أبناءه قد اضطهدوا بعد وفاة أبيهم ومبادئ الإسماعيلية تعتقد بإمام معصوم لا يخطئ أبداً فتصبح كلمة الإمام فوق أحكام الشريعة وهو يدرك باطن الآيات المنزلة وكل ظاهر له باطن في الدين.

راجع الملل والنحل ١: ١٩١.١٩٢.

جميعاً. ويشهد له التجربة. والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش، وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه. وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين.

فإن قيل: وفيه إضرار، وأنه منفي بقوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[(١)]. وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي إليه، وفيما لا يهتدي إضرار به لا محالة.

الثاني: قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيفضي إلى الفتنة.

الثالث: أنه لا يجب عصمته كما سيأتي، فيتصور منه الكفر والفسوق. فإن لم يعزل، أضر بالأمة بكفره وفسقه. وإن عزل أدى إلى الفتنة.

قلنا: الإضرار اللازم من تركه أكثر بكثير. ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب.

احتج المانع بوجوه:

الأول: توفر الناس على مصالحهم مما يحث عليه طباعهم وأديانهم، فلا حاجة إلى نصب من يتحكم عليهم فيما يستقلون به. ويدل عليه انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان.

الثاني: الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه. ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية إليه في كل ما يعن لهم من الأمور الدنيوية عادة.

الثالث: للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر. فإن أقاموا فاقدها، لم يأتوا بالواجب. وإلا يقيموه فقد تركوا الواجب.

والجواب: عن **الأول**: إنه وإن كان ممكناً عقلاً فممتنع عادة لما يرى

---

(١) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند ١: ٣١٣ حدثنا عبد الرزاق ثنا معمر عن جابر عن عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ. وذكره. وفيه زيادة [وللرجل أن يجعل خشبة في حائط جاره والطريق الميتاه سبعة أذرع].

من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة. ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة، والأسود الضارية، لا يبقي بعضهم على بعض، ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض.

وليس تشوفهم إلى العمل بموجب دينهم غالباً. ولذلك قيل: ما يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن. وقيل: السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان.

وعن **الثاني**: لا نسلم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه، بل بوصول أحكامه وسياسته ونصبه من يرجعون إليه.

وعن **الثالث**: إن تركهم لنصبه لتعذره، وعدم شرط الإمامة ليس تركاً للواجب. إذ لا وجوب.

ثم قال الموجبون: إن أصل دفع المضرة واجب قطعاً. فكذلك المضرة المظنونة. وذلك مثل أن يعرف الإنسان أن كل مسموم يجب اجتنابه، ثم يظن أن هذا الطعام مسموم. فإن العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه. وكذا من علم أن الحائط الساقط، لا يجوز الوقوف تحته. ثم ظن أن هذا الحائط يسقط، فالعقل الصريح يقضي بوجوب ألا يقف تحته. والجواب: منع حكم العقل. احتج الموجب على الله بأنه لطف، لكون العبد معه أقرب إلى الطاعة، وأبعد عن المعصية. واللطف[1] واجب عليه تعالى.

والجواب: بعد منع وجوب اللطف. أن اللطف إنما يحصل بإمام ظاهر

(١) اللطف: الرقة، ويطلق على ما يتصف به الموجود من جمال طبيعي يجعله محبباً إلى النفس، كسهولة الحركات، ورشاقتها وتناسب الخلقة ومرونة أشكالها، واعتدال الشمائل وسلامة الذوق. واللطف: عند علماء اللاهوت. هبة مجانية أو نعمة من الله ينعم بها على من يشاء من عباده بمحض فضله ليحملهم على مجاوزة حدود الطبيعة، أو على القيام بالأعمال الصالحة، فإذا كان المقصود باللطف مجاوزة حدود الطبيعة لمشاركة الله في حياته سمي بلطف التقديس، وإذا كان المقصود به القيام بالأعمال الصالحة بعون داخلي أو خارجي من الله سمي باللطف الفعلي.

قاهر. وأنتم لا توجبونه. فالذي توجبونه ليس بلطف. والذي هو لطف لا توجبونه.

حجة الخوارج: أن نصبه يثير الفتنة، لأن الأهواء مختلفة، فيدعي كل قوم إمامة شخص، وصلوحه لها دون الآخر، فيقع التشاجر والتناجز، والتجربة شاهدة بذلك.

والجواب: أنه يجب عندنا تقديم الأعلم. فإن تساويا، فالأورع. وإن تساويا، فالأسن. وبذلك تندفع الفتنة.

وأما الفارقون منهم فقالوا تارة: هو حال الفتنة يزيدها. وتارة: حال الأمن لا حاجة إليه.

الشرح:

(**المرصد الرابع**: في الإمامة ومباحثها). ليست من أصول الديانات والعقائد، خلافاً للشيعة، بل هي (عندنا من الفروع) المتعلقة بأفعال المكلفين. إذ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعاً. (وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا) إذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب. (وفيه مقاصد):

(**المقصد الأول**: في وجوب نصب الإمام. ولا بد من تعريفها أولاً. قال قوم) من أصحابنا: (الإمامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا) لشخص من الأشخاص، فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما. والقيد الأخير احتراز عن كل الأمة[1]، إذا عزلوا الإمام عند فسقه. فإن الكل ليس شخصاً

---

(١) كأنه أراد بكل الأمة أهل الحل والعقد، واعتبر رياستهم على من عداهم أو على كل من آحاد الأمة، ومع هذا يرد عليه أن الوحدة من شرائط الإمامة لا مقوماتها وفي الشروط كثرة، وعلى اشتراطها أدلة، ويمكن أن يقال إنها بالمقومات أشبه من جهة أنه لا يقال بجميع الأمة حينئذٍ أئمة بخلاف الإمام الجاهل، والفاسق ونحو ذلك، وعلى هذا لا ينبغي أن يقال لشخصين تابعهما الأمة أنهما إمامان.

واحداً. (ونقض) هذا التعريف (بالنبوة. والأولى أن يقال: هي خلافة الرسول في إقامة الدين) وحفظ حوزة الملة (بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة. وبهذا القيد) الأخير (يخرج من ينصبه الإمام في ناحية) كالقاضي مثلاً (و) يخرج (المجتهد) إذ لا يجب اتباعه على الأمة كافة، بل على من قلده خاصة. (و) يخرج (الآمر بالمعروف) أيضاً. (وإذا عرفت هذا، فنقول): قد اختلفوا في أن نصب الإمام واجب أو لا؟ واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته، كما أشار إليه بقوله: (نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعاً. وقالت المعتزلة والزيدية[1]: بل عقلاً. وقال الجاحظ) والكعبي، وأبو الحسين من المعتزلة: بل عقلاً وسمعاً معاً. (وقالت الإمامية، والإسماعيلية): لا يجب نصب الإمام علينا، (بل على الله) سبحانه. (إلا أن الإمامية أوجبوه) عليه (لحفظ قوانين الشرع) عن التغيير بالزيادة والنقصان. (والإسماعيلية) أوجبوه (ليكون معرفاً لله) وصفاته على ما مر من أنه لا بد عندهم في معرفته من معلم. (وقالت الخوارج: لا يجب) نصب الإمام (أصلاً) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل فقال بعضهم) كهشام[2] الغوطي وأتباعه (يجب عند الأمن دون الفتنة. وقال قوم) كأبي بكر الأصم وتابعيه (بالعكس) أي يجب عند الفتنة دون الأمن.

(لنا) في إثبات مذهبنا أن نقول: (أما عدم وجوبه على الله) أصلاً (و) عدم وجوبه (علينا عقلاً، فقد مر) لما تبين من أنه لا وجوب عليه تعالى. ولا حكم للعقل في مثل ذلك. (وأما وجوبه علينا سمعاً فلوجهين):

(**الأول:** إنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة

---

(١) الزيدية: أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه. ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة. رضي الله عنها، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم، إلا أنهم جوزوا أن يكون كل فاطمي عالم شجاع سخي، خرج بالإمامة أن يكون إماماً واجب الطاعة سواء كان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين رضي الله عنهما.
راجع الملل ١: ١٥٤.١٥٥ ونهج البلاغة ١: ٣١٥ والكامل لابن الأثير ٥: ٩٠ ومروج الذهب ٣: ٢١٨.

(٢) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

النبي ﷺ على امتناع خلو الوقت عن) خليفة، و(إمام، حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته) المشهورة حين وفاته عليه السلام: («ألا إن محمداً قد مات. ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به». فبادر الكل إلى قوله). ولم يقل أحد: لا حاجة إلى ذلك، بل اتفقوا عليه، وقالوا: ننظر في هذا الأمر، وبكروا إلى سقيفة بني ساعدة[1] (وتركوا له أهم الأشياء، وهو دفن رسول الله ﷺ). واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق. (ولم يزل الناس) بعدهم (على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام).

بيان لذلك أي لم يزل الناس على نصب إمام (متبع في كل عصر).

(فإن قيل: لا بد للإجماع) المذكور (من مستند) كما علم في موضعه (ولو كان لنقل) ذلك المستند نقلاً متواتراً (لتوفر الدواعي) إليه.

(قلنا: استغني عن نقله بالإجماع) فلا توفر للدواعي (أو) نقول (كان) مستنده (من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرّفتها إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام).

(الثاني) من الوجهين (أن فيه أي في نصب الإمام (دفع ضرر مظنون، وأنه) أي دفع الضر المظنون (واجب) على العباد إذا قدروا عليه (إجماعاً).

(بيانه) أي بيان أن في نصب الإمام دفع ذلك الضرر (أنّا نعلم علماً يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات، والمناكحات، والجهاد، والحدود، والمقاصات، وإظهار شعار الشرع في الأعياد، والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً. وذلك) المقصود (لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم، فإنهم مع اختلاف الأهواء، وتشتت الآراء، وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض، فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب. وربما أدى إلى هلاكهم جميعاً. ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر. بحيث لو تمادى،

(١) سقيفة بني ساعدة تم فيه الاجتماع بين المهاجرين والأنصار لاختيار الخليفة.

لعطلت المعايش، وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه. وذلك يؤدي إلى رفع الدين. وهلاك جميع المسلمين). ففي نصب الإمام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها، بل نقول: نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين، وأعظم مقاصد الدين، فحكمه الإيجاب السمعي.

(فإن قيل) على سبيل المعارضة في المقدمة: (وفيه إضرار) أيضاً (وأنه منفي بقوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»)[١].

(وبيانه) أي بيان أن فيه إضراراً (من ثلاثة أوجه):

(**الأول:** تولية الإنسان على من هو مثله، ليحكم عليه فيما يهتدي إليه، وفيما لا يهتدي إضرار به لا محالة).

(**الثاني**): إنه (قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة) وفيما سلف من الأعصار (فيفضي إلى) اختلاف. و (الفتنة)[٢] وهو إضرار بالناس.

(**الثالث:** إنه لا يجب عصمته كما سيأتي) تقريره. (فيتصور) حينئذٍ (منه الكفر والفسوق. فإن لم يعزل، أضر بالأمة بكفره وفسقه. وإن عزل أدى إلى الفتنة) إذ يحتاج في عزله إلى محاربته.

(قلنا: الإضرار اللازم من تركه) أي ترك نصبه (أكثر بكثير) من الإضرار اللازم من نصبه، (ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب).

(احتج المانع) من وجوب نصبه (بوجوه) عارض بها دليلنا على وجوبه علينا:

---

(١) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.

(٢) أصل الفتن: إدخال الذهب النار لتظهر جودته واستعمل في إدخال الإنسان النار قال تعالى: ﴿**يوم هم على النار يفتنون**﴾ (سورة الذاريات، آية ١٣) وتارة يسمون ما يحصل عنه العذاب قال تعالى: ﴿**ألا في الفتنة سقطوا**﴾ (سورة التوبة، آية ٤٩) وتارة في الاختبار قال تعالى: ﴿**وفتناك فتونا**﴾ (سورة طه، آية ٤) وجعلت الفتنة كالبلاء قال تعالى: ﴿**ونبلوكم بالشر والخير فتنة**﴾ (سورة الأنبياء آية ٣٥) وقال في الشدة: ﴿**إنما نحن فتنة**﴾ (سورة البقرة، آية ١٠٢) وقال أيضا:﴿**والفتنة أشد من القتل**﴾ (سورة البقرة، آية ١٩١).

(**الأول**: توفر الناس على مصالحهم) الدنيوية، وتعاونهم على أشغالهم الدينية (مما يحث عليه طباعهم وأديانهم. فلا حاجة) بهم (إلى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به. ويدل عليه) أي على ما ذكرناه من عدم الحاجة إليه (انتظام أحوال العربان والبوادي[١] الخارجين عن حكم السلطان).

(**الثاني**: الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه لا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية إليه في كل ما يعن لهم من الأمور الدنيوية عادة)، فلا فائدة في نصبه للعامة. فلا يكون واجباً، بل جائزاً.

(**الثالث**: للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر) وعند ذلك (فإن أقاموا) أي الناس (فاقدها، لم يأتوا بالواجب) عليهم، بل بغيره (وإن لم يقيموه) أي وإن لم يقيموا الفاقد (فقد تركوا الواجب) فوجب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين، فيكون ممتنعاً.

(والجواب عن الأول: أنه وإن كان ممكناً عقلاً، فممتنع عادة لما يرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة. ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة، والأسود الضارية لايبقي بعضهم[٢] على بعض، ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض). فقد اختل أمرهم في دنياهم. (وليس تشوفهم) أي تطلعهم (إلى العمل بموجب دينهم غالباً) فيهم، بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم.

(ولذلك قيل: ما يزغ السلطان) أي يكفه (أكثر مما يزغ القرآن. وقيل) أيضاً: (السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان. و) الجواب (عن الثاني: لا نسلم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه) فقط. (بل) ويكون أيضاً (بوصول أحكامه وسياسته) إليهم (ونصبه من يرجعون إليه. وعن الثالث: أن

---

(١) العربان: جمع عرب، والبوادي: جمع بادية بمعنى طائفة نازلة بالبادية، وفي الحديث: «من بدا جفا، ومن نزل البادية صار جافيا».

(٢) من قوله أبقيت على فلان أي رحمته، والاسم منه البقيا بضم الباء قال الشاعر:

فما بقيا على تركماني ولكن خفتما صرد النبال

تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الإمامة ليس تركاً للواجب. إذ لا وجوب) ثمة عليهم على ذلك التقدير، إنما الوجوب إذا وجد الجامع لشرائطها، فلا محذور في ذلك الترك.

(ثم قال الموجبون) لنصب الإمام على الأنام عقلاً: (إن أصل دفع المضرة واجب) بحكم العقل (قطعاً. فكذلك المضرة المظنونة) يجب دفعها عقلاً. (وذلك) لأن الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعاً، (مثل أن يعرف الإنسان أن كل مسموم يجب اجتنابه، ثم يظن أن هذا الطعام مسموم. فإن العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه، وكذا من علم أن الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته، ثم ظن أن هذا الحائط يسقط، فالعقل الصريح يقضي بوجوب أن لا يقف تحته).

(والجواب: منع حكم العقل) بالوجوب وأخواته، بل هي لا تستفاد إلا من الشرع.

(احتج الموجب) لنصب الإمام (على الله بأنه لطف، لكون العبد معه أقرب إلى الطاعة، وأبعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى).

(والجواب بعد منع وجوب اللطف أن اللطف) الذي ذكرتموه (إنما يحصل بإمام ظاهر قاهر) يرجى ثوابه، ويخشى عقابه يدعو الناس إلى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي بإقامة الحدود والقصاص، وينتصف للمظلوم من الظالم. (وأنتم لا توجبونه) على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه. (فالذي توجبونه) وهو الإمام المعصوم المختفي (ليس بلطف)[1] إذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس إلى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد. (والذي هو

---

(١) أجاب الشيعة بأن وجود الإمام لطف سواء تصرف أو لم يتصرف، والظاهر لطف آخر، وإنما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث أخافوه، وتركوا نصرته. ورد بأنا لا نسلم أن وجوده بدون التصرف لطف، وثانيا بأنه ينبغي أن يظهر لأوليائه الذين يبذلون الأرواح والأموال على محبته، وليس عندهم منه إلا مجرد الاسم. فإن قيل لعله ظهر لهم وأنتم غافلون: قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها لعاقل كبحر من المسك».

لطف لا توجبونه) عليه. **وإلا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركاً للواجب،** وهو محال.

(حجة الخوارج) **على عدم وجوبه مطلقاً (أن نصبه يثير الفتنة، لأن الأهواء مختلفة، فيدعي كل قوم إمامة شخص وصلوحه لها دون الآخر، فيقع التشاجر والتناجز. والتجربة شاهدة بذلك)**[١]. نعم، إن اختار الأمة نصب أمير أو رئيس يتقلد أمورهم، ويرتب جيوشهم، ويحمي حوزتهم، كان لهم ذلك من غير أن يلحقهم بتركه حرج في الشرع. وأنت خبير بأن هذه الحاجة على عدم جواز نصب الإمام أدل منها على عدم وجوبه.

(والجواب: إنه) إن لم يقع اختلاف في نصبه، فذاك. وإن وقع (يجب عندنا تقديم الأعلم. فإن تساويا فالأورع. وإن تساويا، فالأسن. وبذلك تندفع الفتنة) والتخالف.

(وأما الفارقون) أي المفصلون (منهم فقالوا تارة هو) أي نصب الإمام (حال الفتنة يزيدها) إذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته، فلا يجب. وأما في حال العدل والأمن فيجب نصبه، إذ هو أقرب إلى إظهار شعائر الإسلام.

(و) قالوا (تارة): هو (حال الأمن) والإنصاف بين الناس (لا حاجة إليه). وإنما يجب عند الخوف وظهور الفتن.

واعلم أن عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب أولاً تدل على أن القائل بالتفصيل من الخوارج. وهو مخالف لظاهر عبارتي الأبكار[٢] والنهاية[٣].

---

(١) كما حدث في خلافة . عثمان بن عفان . رضي الله عنه . وخلافة علي بن أبي طالب . رضي الله عنه . حتى انتهت كل منهما بقتل الخليفة.

(٢) سبق الحديث عن هذين الكتابين.

(٣) يسمى: نهاية الإقدام في علم الكلام. لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨هـ أوله الحمد لله حمد الشاكرين الخ. قال: وجعلتها عشرين قاعدة تشتمل على جميع مسائل علم الكلام.

المقصد الثاني: في شروط الإمامة

المتن:

الجمهور على أن أهل الإمامة مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين ذو رأي، ليقوم بأمور الملك شجاع ليقوى على الذب عن الحوزة(١).

وقيل: لا يشترط هذه الصفات لأنها لا توجد. فيكون اشتراطها عبثاً أو تكليفاً بما لا يطاق ومستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها. نعم، يجب أن يكون عدلاً لئلا يجور عاقلاً ليصلح للتصرفات، بالغاً لقصور عقل الصبي ذكراً، إذ النساء ناقصات عقل ودين، حراً، لئلا يشغله خدمة السيد، ولئلا يحتقر فيعصى. فهذه الصفات شروط بالإجماع.

وههنا صفات في اشتراطها خلاف:

الأول: أن يكون قرشياً. ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة.

لنا: قوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»(٢) ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث، وأجمعوا عليه فصار قاطعاً.

احتجوا بقوله عليه السلام: «السمع والطاعة. ولو عبداً حبشياً»(٣).

قلنا: ذلك فيمن أمره الإمام على سرية أو غيرها.

الثانية: أن يكون هاشمياً. شرطه الشيعة.

---

(١) الذب: المنع، والحوزة الناحية، وبيضة كل شيء حوزته.

(٢) الحديث رواه الإمام أحمد في المسند ٣: ١٢٩ حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن علي أبي الأسد قال: حدثني بكير بن وهب الجزري قال قال لي أنس بن مالك أحدثك حديثاً ما أحدثه كل أحد أن رسول الله ﷺ قال: وذكره وفيه زيادة [إن لهم عليكم حقاً ولكم عليهم حقاً مثل ذلك ما إن استرحموا فرحموا وإن عاهدوا وفوا وإن حكموا عدلوا فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين].

(٣) الحديث أخرجه ابن ماجة في كتاب الجهاد ٢٨٦٠ حدثنا يحيى بن سعيد ثنا شعبة حدثني أبو التياح عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ وذكره. ورواه الإمام مسلم في كتاب الإمارة ٣٦ (١٨٣٧).

الثالثة: أن يكون عالماً بجميع مسائل الدين. وقد شرطه الإمامية.

الرابعة: ظهور المعجزة على يده، إذ به يعلم صدقه في دعوى الإمامة والعصمة. وبه قال الغلاة. ويبطل الثلاثة أنَّا ندل على خلافة أبي بكر ولا يجب له شيء مما ذكر.

الخامسة: أن يكون معصوماً شرطها الإمامية والإسماعيلية. ويبطله أن أبا بكر لا تجب عصمته اتفاقاً.

احتجوا بوجهين:

الأول: أن الحاجة إلى الإمام إما للتعليم. ولو جاز جهله، لما صلح لذلك. وإما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام. فلو جاز عليه أيضاً، لم يحصل الغرض الجواب: منع كون الحاجة إليه لأحدهما، بل لما تقدم.

الثاني: قوله تعالى: ﴿**لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾[1]. وغير المعصوم ظالم. فلا يناله عهد الإمامة.

الجواب: لا نسلم أن الظالم من ليس بمعصوم، بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة، مع عدم التوبة والإصلاح.

الشرح:

(**المقصد الثاني:** في شروط الإمامة. الجمهور على أن أهل الإمامة) ومستحقها من هو (مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين) متمكناً من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية، مستقلاً بالفتوى في النوازل والأحكام والوقائع نصاً واستنباطاً. لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقائد، وفصل الحكومات، ورفع المخاصمات، ولن يتم ذلك بدون هذا (الشرط ذو رأي) وبصارة بتدبير الحرب والسلم، وترتيب الجيوش، وحفظ الثغور (ليقوم بأمور الملك شجاع) قوي القلب (ليقوى على الذب عن الحوزة) والحفظ

(١) سورة البقرة، آية ١٢٤.

لبيضة[1] الإسلام بالثبات في المعارك، كما روي أنه عليه السلام وقف بعد انهزام المسلمين في الصف قائلاً: «أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب»[2] أو لا يهوله أيضاً إقامة الحدود وضرب الرقاب.

(وقيل: لا يشترط) في الإمامة (هذه الصفات) الثلاث، (لأنها لا توجد) الآن مجتمعة. وإذا لم توجد كذلك فإما أن يجب نصب فاقدها (فيكون اشتراطها عبثاً) لتحقق الإمامة بدونها. (أو) يجب نصب واجدها، فيكون (تكليفاً بما لا يطاق) أو لا يجب لا هذا ولا ذاك. (و) حينئذٍ يكون اشتراطها (مستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها) فلا تكون هذه الأوصاف معتبرة فيها. (نعم، يجب أن يكون عدلاً) في الظاهر (لئلا يجور). فإن الفاسق ربما يصرف الأموال في أغراض نفسه. فيضيع الحقوق (عاقلاً ليصلح للتصرفات) الشرعية والملكية (بالغاً، لقصور عقل الصبي. ذكراً، إذ النساء ناقصات عقل ودين. حراً، لئلا يشغله خدمة السيد) عن وظائف الإمامة. (ولئلا يحتقر فيعصى). فإن الأحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم. (فهذه الصفات) التي هي الثمان أو الخمس (شروط) معتبرة في الإمامة (بالإجماع) وفيه على الأول إشارة إلى أن القول بعدم اشتراط الثلاث الأول مما لا يلتفت إليه. وما تمسك به فيه مردود بأنَّا نختار عدم الوجوب مطلقاً، لكن للأمة أن يتصبوا فاقدها دفعاً للمفاسد التي تندفع بنصبه. (وههنا صفات) أخرى (في اشتراطها خلاف).

(**الأول:** أن يكون قرشياً)[3] اشترطه الأشاعرة والجبائيان. (ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة).

---

(١) البيضة: واحدة البيض من الحديد وبيض الطائر والبيضة أيضاً الخصية، وبيضة كل شيء حوزته، وبيضة القوم ساحتهم.

(٢) متفق عليه.

(٣) الحكمة في ذلك: أنهم أشرف الناس نسباً وحسباً وشرائط الرياسة فيهم كالكرم والشجاعة، والهيبة في نفوس العرب، ولم يكن في غيرهم ما كان فيهم.

(لنا: قوله عليه السلام: «الأئمة من قريش[١]. ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث) فإن أبا بكر رضي الله عنه استدل به يوم السقيفة[٢] على الأنصار حين نازعوا في الإمامة بمحضر الصحابة فقبلوه، (وأجمعوا عليه، فصار) دليلاً (قاطعاً) يفيد اليقين باشتراط القرشية (احتجوا) أي المانعون من اشتراطها (بقوله عليه السلام: (السمع والطاعة ولو عبداً حبشياً)[٣] فإنه يدل على أن الإمام قد لا يكون قرشياً.

(قلنا: ذلك) الحديث (فيمن أمره الإمام) أي جعله أميراً (على سرية وغيرها) كناحية. ويجب حمله على هذا دفعاً للتعارض بينه وبين الإجماع. أو نقول: هو مبالغة على سبيل الفرض. ويدل عليه أنه لا يجوز كون الإمام عبداً إجماعاً.

(**الثانية** من تلك الصفات: (أن يكون هاشمياً. شرطه الشيعة).

(**الثالثة**: أن يكون عالماً بجميع مسائل الدين) أصولها وفروعها بالفعل، لا بالقوة. (وقد شرطه الإمامية).

(**الرابعة**: ظهور المعجزة على يده، إذ به يعلم صدقه في دعوى الإمامة والعصمة. وبه قال الغلاة. ويبطل) هذه (الثلاثة) واشتراطها في الإمامة (أنَّا ندل) عن قريب (على خلافة أبي بكر). وكونه إماماً حقاً (ولا يجب له شيء مما ذكر) من تلك الأوصاف. فإن كونه هاشمياً ممتنع. والآخرين لا يجبان له إجماعاً.

---

(١) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.

(٢) السقيفة: هي المكان الذي اجتمع فيه المهاجرون والأنصار بعد وفاة الرسول ـ ﷺ ـ لاختيار خليفة رسول الله ﷺ وقد تم ذلك باختيار أول خليفة أبو بكر الصديق ـ رضي الله عنه.

(٣) الحديث أخرجه الإمام مسلم في كتاب الإمارة ٣٦ (١٨٣٧) حدثنا ابن إدريس عن شعبة عن أبي عمران عن عبد الله بن الصامت عن أبي ذر قال: وذكره وليس فيه لفظ (حبشياً) وأخرجه البخاري في كتاب الأحكام ٤ والترمذي في الفتن ٣٠ وابن ماجة في الجهاد ٣٩.

(**الخامسة:** أن يكون معصوماً. شرطها الإمامية، والإسماعيلية. ويبطله أن أبا بكر لا تجب عصمته اتفاقاً) مع ثبوت إمامته.

(احتجوا) على اشتراط العصمة (بوجهين):

(**الأول:** أن الحاجة إلى الإمام إما للتعليم) **أي** لتعليم الناس المعارف الإلهية، كما ذهب إليه الملاحدة. (ولو جاز جهله) وعدم عصمته (لما صلح لذلك) ولم يفد تعليمه اليقين، إذ يجوز حينئذ خطأ فيما علم. (وإما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام) كما ذهب إليه الإمامية. (فلو جاز الخطأ (عليه أيضاً، لم يحصل الغرض) منه، بل احتاج إلى إمام آخر، ويتسلسل.

(الجواب: منع كون الحاجة إليه لأحدهما، بل لما تقدم) من دفع الضرر المظنون.

(**الثاني**) من الوجهين: (قوله تعالى: **﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾**)[1]، في جواب إبراهيم عليه السلام حين طلب الإمامة لذريته[2]. (وغير المعصوم ظالم. فلا يناله عهد الإمامة). (الجواب: لا نسلم أن الظالم من ليس بمعصوم، بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح).

المقصد الثالث

المتن:

فيما يثبت به الإمامة. وأنها تثبت بالنص من الرسول، ومن الإمام السابق بالإجماع. وتثبت ببيعة أهل الحل والعقد خلافاً للشيعة.

لنا: ثبوت إمامة أبي بكر بالبيعة كما سيأتي.

---

(١) سورة البقرة، آية ١٢٤.

(٢) قال تعالى: **﴿وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً قال: ومن ذريتي قال: لا ينال عهدي الظالمين﴾** سورة البقرة، آية ١٢٤.

احتجوا بوجوه:

الأول: الإمامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير.

قلنا: ذلك دليل لنيابة الله ورسوله. نصباه علامة لحكمهما بها كعلامات سائر الأحكام.

الثاني: لا تصرف لأهل البيعة في غيرهم، فلا يصير فعلهم حجة على من عداهم.

قلنا: لما كان إمارة من جهة الله ورسوله يسقط هذا الكلام.

وأيضاً فينتقض بالشاهد والحاكم، إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلاً على حكم الله. وإن كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه.

الثالث: أن القضاء أمر جزئي ولا ينعقد بالبيعة، فكيف الإمامة العظمى!

قلنا: لا نسلم عدم انعقاد القضاء بالبيعة للخلاف فيه. وإن سلم، فذلك عند وجود الإمام، لإمكان الرجوع إليه في هذا المهم. وأما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصلاً للمصالح المنوطة به، ودرءاً للمفاسد المتوقعة دونه.

الرابع: إذ ربما تابع أقوام على أئمة في بلد أو بلاد، فيؤدي إلى الفتنة، ويعود نفعه ضراً.

الخامس: وهو عمدتهم: أن العصمة والعلم بجميع مسائل الدين، وعدم الكفر شرط ولا يعلمها أهل البيعة. وقد مر جوابهما.

وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة، فاعلم أن ذلك لا يفتقر إلى الإجماع. إذ لم يقم عليه دليل من العقل أو السمع، بل الواحد والإثنان من أهل الحل والعقد كاف لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين اكتفوا

بذلك، كعقد عمر[١] لأبي بكر، وعقد عبد الرحمن[٢] بن عوف لعثمان[٣]. ولم يشترطوا اجتماع من في المدينة، فضلاً عن إجماع الأمة. هذا ولم ينكر عليهم أحد. وعليه انطوت الأعصار إلى وقتنا هذا.

وقال بعض الأصحاب: يجب كون ذلك بمشهد بينة عادلة كفاً للخصام في ادعاء من يزعم عقد الإمامة له سراً قبل من عقد له جهراً. وهذا من المسائل الاجتهادية، ثم إذا اتفق التعدد، تفحص عن المتقدم فأمضى. ولو أصر الآخر، فهو من البغاة. ولا يجوز العقد لإمامين في صقع متضايق الأقطار. أما في متسعها بحيث لا يسع الواحد تدبيره، فهو محل الاجتهاد. وللأمة خلع الإمام بسبب يوجبه، وإن أدى إلى الفتنة، احتمل أدنى المضرتين.

تذنيب: قال الجارودية[٤] من الزيدية: الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين، فكل فاطمي خرج بالسيف داعياً إلى الحق، وكان عالماً شجاعاً، فهو إمام. فلذلك جوزوا تعدد الأئمة. وهو خلاف الإجماع.

الشرح:

(**المقصد الثالث:** فيما تثبت به الإمامة) فإن الشخص بمجرد صلوحه للإمامة وجمعه لشرائطها لا يصير إماماً، بل لا بد في ذلك من أمر آخر. (وأنها

---

(١) عندما قال عمر لأبي بكر: امدد يدك لأبايعك.

(٢) وذلك عندما كلف عبد الرحمن بن عوف من لجنة الشورى التي اختارها عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ عندما طعنه المجوس ليكون منها الخليفة. فكان مما ارتضاه عبد الرحمن بن عوف بعد المشاورة عثمان بن عفان ـ رضي الله عنهم جميعاً.

(٣) راجع ترجمة وافية له في كتاب الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر.

(٤) قال السيد المرتضى في التاج ٢: ٢١٨ الجارودية: فرقة من الزيدية من الشيعة نسبت إلى أبي الجارود. زياد بن أبي زياد. والمسعودي سماه زياد بن المنذر العبدي، وأبو الجارود هو الذي سماه الإمام الباقر «سرخوبا» وفسره بأنه شيطان يسكن البحر وقال: الخزرجي في الخلاصة ١٢٦. زياد بن المنذر الهمداني أو النهدي أبو الجارود الأعمى الكوفي رأس الجارودية: مبتدع ضال كذبه ابن معين، وقال ابن حبان: يصنع.
راجع خطط المقريزي ٢: ٢٥٢ بولاق والفرق بين الفرق ١٩، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٣١٦ والملل والنحل ١: ٢٥٥ ومقالات الإسلاميين ١: ١٤٠، ١٤١، ١٤٢.

تثبت بالنص من الرسول، ومن الإمام السابق بالإجماع وتثبت) أيضاً (ببيعة أهل الحل والعقد)[١] عند أهل السنة، والجماعة، والمعتزلة، والصالحية[٢] من الزيدية (خلافاً للشيعة) أي لأكثرهم. فإنهم قالوا: لا طريق إلا النص.

(لنا: ثبوت إمامة أبي بكر رضي الله عنه بالبيعة كما سيأتي. احتجوا) على عدم انعقادها بالبيعة (بوجوه):

(الأول: الإمامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير) الذي هو أهل البيعة. إذ لو ثبت بقوله، لكان الإمام خليفة عنه، لا عن الله ورسوله.

(قلنا: ذلك) أي اختار أهل البيعة للإمام (دليل لنيابة الله ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها) أي بتلك النيابة (كعلامات سائر الأحكام).

وتلخيصه أن البيعة ليست عندنا مثبتة للإمامة حتى يتم ما ذكرتم، بل هي علامة مظهرة لها. كالأقيسة، والإجماعات الدالة على الأحكام الشرعية.

(الثاني: لا تصرف لأهل البيعة في غيرهم، فلا يصير فعلهم) واختيارهم (حجة على من عداهم) يعني أنهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين. ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصاً آخر يتصرف فيهم؟.

(قلنا: لما كان) فعلهم وبيعتهم (إمارة) منصوبة (من جهة الله ورسوله) دالة على حكمهما بإمامة من توديع (يسقط هذا الكلام) إذ تصير بيعتهم حينئذٍ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها. (وأيضاً فينتقض) ما ذكرتموه (بالشاهد والحاكم. إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلاً على حكم

---

(١) ج قوله: (وثبتت أيضاً ببيعة أهل الحل والعقد) سيجيء في آخر المقصد نقلاً عن الإمام الرازي أنها تثبت بلا بيعتهم أيضاً بأن بيان الظلمة من هو أهل الإمامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس إلى اتباعه.

(٢) الصالحية: أصحاب صالح بن عمر الصالحي الذين جمعوا بين القدر والإرجاء، ونحن وإن شرطنا أن نورد مذاهب المرجئة إلا أن الصالحية تنفرد بأشياء منها: الإيمان هو المعرفة بالله مطلقاً، والكفر هو الجهل به مطلقاً.

راجع الملل والنحل ١: ١٤٥ ومقالات الإسلاميين ١: ٢١٤.

الله) الذي يجب اتباعه (وإن كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه، والمحكوم عليه). يريد أن الشاهد ليس له أن يتصرف بالمدعى عليه. ومع ذلك يجعل القاضي متصرفاً فيه بالحكم عليه. وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه. ومع ذلك يجعل المدعي مستحقاً لذلك.

(**الثالث**: أن القضاء) وكذا الحسبة (أمر جزئي. ولا ينعقد بالبيعة، فكيف) تنعقد بها (الإمامة العظمى) العامة لجميع المسلمين كافة!.

(قلنا: لا نسلم عدم انعقاد القضاء) أو الحسبة (بالبيعة للخلاف فيه. وإن سلم) عدم انعقاده بها، (فذلك عند وجود الإمام لإمكان الرجوع إليه في هذا المهم. وأما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلاً للمصالح المنوطة به ودرءاً للمفاسد المتوقعة دونه)، أي دون القضاء.

(**الرابع**): ثبوت الإمامة بالبيعة يؤدي إلى الفتنة (إذ ربما تابع أقوام على أئمة في بلد) واحد (أو بلاد) متعددة. ويدعي كل منهم أن الإمام الذي اختاره أولى من غيره، (فيؤدي) ذلك (إلى الفتنة. ويعود نفعه ضراً).

وجوابه ما مر من أن الضرر اللازم من تركه أكثر بكثير من الضر اللازم من نصبه. وإذا تعارضا، وجب دفع أعظمهما.

(**الخامس**: وهو عمدتهم) في إثبات مطلبهم[١]: (أن العصمة والعلم بجميع مسائل الدين) على التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة[٢] عنده بلا احتياج إلى نظر واستدلال. (وعدم الكفر شرط) لصحة الإمامة. (ولا يعلمها أهل البيعة) فلا تثبت الإمامة ببيعتهم. (وقد مر جوابهما) أي جواب الرابع كما قررناه.

وجواب الخامس، وهو أن البيعة إمارة دالة على حكم الله ورسوله بإمامة صاحب البيعة. (وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة، فاعلم أن ذلك)

---

(١) في (ب) مقصودهم بدلاً من (مطلبهم).
(٢) سقط من (ب) لفظ (عنده).

الحصول (لا يفتقر إلى الإجماع) من جميع[١] أهل الحل والعقد (إذ لم يقم عليه) أي على هذا الافتقار دليل من العقل أو السمع، بل الواحد والإثنين من أهل الحل والعقد كافٍ) في ثبوت الإمامة، ووجوب اتباع الإمام على أهل الإسلام. وذلك (لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين) وشدة محافظتهم على أمور الشرع كما هو حقها (اكتفوا) في عقد الإمامة (بذلك) المذكور من الواحد والإثنين، (كعقد عمر لأبي بكر، وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان. ولم يشترطوا) في عقدها (اجتماع من في المدينة) من أهل الحل والعقد (فضلاً عن إجماع الأمة) من علماء أمصار الإسلام ومجتهدي جميع[٢] أقطارها، (هذا) كما مضى. (ولم ينكر عليهم[٣] أحد. وعليه) أي على الاكتفاء بالواحد والإثنين في عقد الإمامة (انطوت الأعصار) بعدهم (إلى وقتنا هذا).

(وقال بعض الأصحاب: يجب كون ذلك) العقد من واحد أو اثنين بمشهد بينة عادلة كفاً للخصام في ادعاء من يزعم عقد الإمامة له سراً قبل من عقد له جهراً). فإنه إذا لم يشترط البينة العادلة، توجهت المخاصمة بالعقد سراً. وإذا اشترطت، اندفعت، لأن ذلك العقد غير صحيح. (وهذا) الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه (من مسائل الاجتهادية) فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدي الاجتهاد إليه. ثم إذا اتفق التعدد) في بلد أو بلاد، (تفحص عن المتقدم فأمضى. ولو أصر الآخر، فهو من البغاة). فيجب أن يقاتل حتى يفيء إلى أمر الله. فإن لم يكن هناك متقدم، أو كان ولم يعلم بعينه، وجب إبطال الجميع، واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار. (ولا يجوز العقد لإمامين في صقع) أي جانب (متضايق الأقطار) لأدائه إلى وقوع الفتنة واختلال النظام (أما في متسعها) أي أما العقد لإمامين في صقع متسع الأقطار (بحيث لا يسع الواحد تدبيره، فهو محل الاجتهاد) لوقوع الخلاف.

---

(١) في (ب) كل بدلاً من (جميع).
(٢) في (أ) جمع بدلاً من (جميع).
(٣) في (أ) عليه بدلاً من (عليهم).

(وللأمة خلع الإمام) وعزله (بسبب يوجبه مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كما كان لهم نصبه وإقامته، لانتظامها وإعلائها، (وإن أدى) خلعه (إلى الفتنة، احتمل أدنى المضرتين)[(١)].

(تذنيب: قالت الجارودية من الزيدية: الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين. فكل فاطمي خرج بالسيف داعياً إلى الحق وكان عالماً) بأمور الدين (شجاعاً فهو إمام) يجب مطاوعته (فلذلك جوزوا تعدد الأئمة) في صقع متضايق الأقطار، (وهو خلاف الإجماع) المنعقد من السلف قبل ظهورهم. ولذلك أيضاً جعلوا الدعوة طريقاً لثبوت الإمامة.

قال الإمام الرازي: اتفقت الأمة على أنه لا مقتضى لثبوتها إلا أحد أمور ثلاثة: النص، والاختيار، والدعوة. وهو أن يباين الظلمة من هو من أهل الإمامة، ويأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، ويدعو الناس إلى اتباعه. ولا نزاع لأحد في أن النص طريق إلى إمامة المنصوص عليه. وأما الطريقان الآخران فنفاهما الإمامية. واتفق أصحابنا، والمعتزلة، والخوارج، والصالحية من الزيدية على أن الاختيار طريق إليها أيضاً. وذهب سائر الزيدية إلى أن الدعوة أيضاً طريق إليها. ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي.

المقصد الرابع

المتن:

في الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ. وهو عندنا أبو بكر. وعند الشيعة علي رضي الله عنهما.

لنا وجهان:

---

(١) فإن كان خلعه على وجه السرعة يؤدي إلى شن الحرب بين المسلمين وتوجيه أسلحتهم إلى الداخل بدلاً من الخارج كان على المسلمين التريث في هذا الأمر. حتى يتم عزله بدون إراقة دماء المسلمين. والله أعلم.

الأول: أن طريقة إما النص، أو الإجماع. أما النص فلم يوجد لما سيأتي[١]. وأما الإجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقاً.

الثاني: الإجماع على أحد الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس[٢]. ثم إنهما لم ينازعا أبا بكر، ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لأن العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك. ولأن ترك المنازعة مع إمكانها مخل بالعصمة، وأنتم توجبونها. لا يقال: لا نسلم إلا مكان لأنا نقول: علي في غاية الشجاعة. وفاطمة مع علو منصبها زوجته، والحسن والحسين ولداه، والعباس مع علو منصبه معه، روي أنه قال: أمدد يدك أبايعك، حتى يقول الناس: بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان. والزبير[٣] مع شجاعته كان معه حتى قيل: إنه سل السيف وقال: لا أرضى بخلافة أبي بكر. وقال أبو سفيان: أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيمي. والله لأملأن الوادي خيلاً ورجلاً. وكرهت الأنصار خلافة أبي بكر فقالوا: منا أمير ومنكم أمير. ولو كان على إمامة علي نص جلي لأظهره قطعاً. وكيف!! وأبو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان، لا مال له ولا رجال، ولا شوكة. وكلام الشيعة يدور على أمور:[٤]

أحدها: إن الإمام يجب أن يكون معصوماً لما مر. وأبو بكر لم يكن معصوماً اتفاقاً لما سنذكره.

---

(١) لأنه لو وجد نص لبادر المسلمون إلى إظهاره ونصبوا من له نص من عند رسول الله ـ ﷺ ـ. وحيث لا نص فجماعة المسلمين هم أدرى بأمور دينهم. كما عودهم رسول الله ـ ﷺ.

(٢) هو الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي القرشي، أبو عبد الله الصحابي الشجاع، أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأول من سل سيفه في الإسلام وهو ابن عمة النبي ـ ﷺ شهد بدراً وأحداً وغيرهما، قتله ابن جرموز غيلة يوم الجمل عام ٣٦هـ.
راجع تهذيب ابن عساكر ٥: ٣٥٥ وصفة الصفوة ١: ١٣٢ وحلية الأولياء ١: ٨٩.

(٣) هو صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف صحابي من سادات قريش في الجاهلية، ووالد معاوية بن أبي سفيان قاد قريشاً يوم أحد ويوم الخندق لقتال رسول الله ـ ﷺ ـ. وأسلم يوم فتح مكة سنة ٨هـ وأبلى بعد إسلامه البلاء الحسن. توفي بالمدينة عام ٣١هـ. راجع الأغاني ٦: ٨٩ والإصابة ت ٤٠٤١.

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (منها).

والجواب: منع وجوب العصمة. وقد تقدم.

وثانيها: البيعة لا تصلح طريقاً إلى إثبات الإمامة. وإمامة أبي بكر إنما تستند إليها اتفاقاً.

الجواب: ما مر.

وثالثها: علي[1] أفضل الخلائق. ولا يجوز إمامة المفضول[2] وسيأتي تقريراً وجواباً.

ورابعها: نفي أهلية الإمامة عن أبي بكر لوجوه:

الأول: أنه كان ظالماً. وقال تعالى: **﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾**[3].

بيان كونه ظالماً أنه كان كافراً قبل البعثة. وقد قال تعالى: **﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾**[4].

وأيضاً فمنع فاطمة إرثها لفدك، وقد كانت مستحقة لنصفها، لأنه قال تعالى: **﴿وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾**[5]. وفاطمة معصومة لقوله تعالى: **﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾**[6] في معرض الامتنان والتعظيم. ولقوله عليه السلام: «فاطمة بضعة مني»[7]. وأنه عليه السلام معصوم، فكذا بضعته. فتكون صادقة في دعواها الإرث.

---

(١) في (ب) بزيادة . رضي الله عنه.
(٢) وقد قرر ذلك جماعة المسلمين وفقهاؤهم.
(٣) سورة البقرة، آية ١٢٤.
(٤) سورة البقرة، آية ٢٥٤.
(٥) سورة النساء، آية ١١.
(٦) سورة الأحزاب، آية ٣٣.
(٧) الحديث أخرجه البخاري في فضائل الصحابة ١٢، ١٦، ٢٩.
وأخرجه الإمام مسلم في فضائل الصحابة ٩٤.٩٣ وأبو داود في كتاب النكاح ١٢ والترمذي في كتاب المناقب عن ابن أبي مليكة عن المسور بن مخرمة قال: سمعت رسول الله . ﷺ . وذكره قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

قلنا: شرائط الإمامة ما تقدم، وكان مستجمعاً لها، يدل عليه كتب السير والتواريخ. ولا نسلم كونه ظالماً.

قولهم: كان كافراً قبل البعثة تقدم الكلام فيه.

قولهم: خالف الآية في منع الإرث. قلنا: لمعارضتها بقوله عليه السلام: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة»[1]. حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا إليه، لأنه كان حاكماً بما سمعه من رسول الله، وعلم دلالته على ما حمله عليه، لانتفاء الاحتمالات بقرينة الحال. قولهم: فاطمة معصومة. قلنا: ممنوع، لأن أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك، ولم يكونوا معصومين.

وقوله عليه السلام: «بضعة مني» مجاز قطعياً. وعصمة النبي قد تقدم ما فيها، ولا يجب مساواة البعض الجملة.

فإن قيل: ادعت أنه نحلها. وشهد علي والحسن والحسين وأم كلثوم، فرد أبو بكر شهادتهم.

قلنا: أما الحسن والحسين فللفرعية. وأما علي وأم كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة. ولعله لم ير الحكم بشاهد ويمين، لأنه مذهب كثير من العلماء.

الثاني: لم يوله النبي عليه السلام شيئاً في حال حياته، وحيث بعثه إلى مكة ليقرأ سورة براءة على أهلها عزله باتباعه علياً. وقال: «لا يبلغ عني إلا رجل مني»[2]، ولم يره أهلاً لتبليغ ذلك، فأنى يكون أهلاً للإمامة العظمى!.

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام ٥ وفضائل الصحابة ١٢ وأخرجه الإمام مسلم في كتاب الجهاد ٥١ (١٧٥٨) عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أنها قالت: وذكره. وأحمد بن حنبل في المسند ١: ٤، ٦ (حلبي).

(٢) الحديث أخرجه الترمذي في كتاب التفسير ٣٠٩٠ بسنده عن سماك بن حرب عن أنس بن مالك قال بعث النبي ﷺ. ببراءة مع أبي بكر ثم دعاه فقال: وذكره. ورواه الإمام أحمد في المسند ١: ٣ (حلبي).

قلنا: بل أمره على الحجيج سنة تسع. وأمره بالصلاة بالناس في مرضه. وأنما اتبعه علياً، لأن عادة العرب في أخذ العهود أن يتولاه الرجل بنفسه، أو أحد من بني عمه. ولم يعزله عما ولاه من أمر الحجيج.

قولهم: «عزله عن الصلاة» كذب، وما نقلوه فيه مختلق، والروايات متعاضدة على ذلك.

الثالث: شرط الإمام أن يكون أعلم الأمة، بل عالماً بجميع الأحكام كما مر. ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أحرق فجاءة بالنار. وكان يقول: أنا مسلم. وقطع يسار السارق، وهو خلاف الشرع. وقال لجدة سألته عن ميراثها: لا أجد لك في كتاب الله وسنة رسوله، ارجعي حتى أسأل الناس. فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس.

قلنا: الأصل ممنوع. وإنما الواجب الاجتهاد. ولا يقتضي كون جميع الأحكام عتيدة عنده. وأنه مجتهد. إذ ما من مسألة ـ في الغالب ـ إلا وله فيها قول مشهور عند أهل العلم. وإحراق فجاءة لاجتهاده، وعدم قبول توبته، لأنه زنديق. ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح. وأما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد، أو رآه في الثالثة، وهو رأي الأكثر. ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه إلى الصحابة، لأنه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الأحكام.

الرابع: عمر ـ مع أنه حميمه وناصره، وله العهد من قبله ـ قد ذمه حيث شفع إليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الحطيئة[1]، فقال: دويبة سوء، وهو خير من أبيه. وأنكر عليه عدم قتل خالد بن الوليد[2] حيث قتل مالك بن

---

(١) هو جرول بن أوس بن مالك العبسي أبو مليكة شاعر مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام، كان هجاء عنيفاً لم يكد يسلم من لسانه أحد. له ديوان شعر توفي نحو ٤٥هـ.
راجع فوات الوفيات ١: ٩٩ والأغاني ٢: ١٥٧ وشرح الشواهد ١٦٣ والشعر والشعراء ١١٠.

(٢) خالد بن الوليد بن المغيرة سيف الله الفاتح الكبير ـ أسلم قبل فتح مكة هو وعمرو بن العاص سنة ٧هـ فسر به الرسول ـ ﷺ ـ، وولاه الخيل، ولما ولي أبو بكر وجهه لقتال مسيلمة ومن ارتد ثم سيره إلى العراق سنة ١٢هـ انتصاراته كثيرة جداً توفي عام ٢١هـ.
راجع الإصابة ١: ٤١٣ وتهذيب ابن عساكر ٥: ٩٢ وصفة الصفوة ١: ٢٦٨ وتاريخ الخميس ٢: ٢٤٧.

نويرة[١]، وتزوج بزوجته. وقال: لئن وليت الأمر لأقيدنك به. وقال: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه.

قلنا: نسبة الذم إليه من الأكاذيب الباردة. فإن عمر مع كمال عقله. وكانت إمامته بعهد أبي بكر إليه، والقدح في أبي بكر قدح في إمامته. كيف يتصور منه ذلك؟ وإنكاره قتل خالد من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدى إليه اجتهادهم. وأما قوله في بيعة أبي بكر فمعناه أن الإقدام على مثله بلا مشاورة الغير، وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة، فلا يقدمن عليه أحد، على أني أقدمت عليه فسلمت وتيسر الأمر بلا تبعة، ثم إنك خبير بأن أمثال هذه لا تعارض الإجماع على إمامته المستلزم للإجماع على أهليته للإمامة.

وخامسها: ادعاء النص على إمامة علي إجمالاً وتفصيلاً.

أما إجمالاً فقالوا: نعلم وجود نص جلي، وإن لم يبلغنا بعينه لوجهين:

الأول: أن عادة الرسول تقضي باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم، كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات. ولا يخل بذلك البتة، ولا يترك أهل البلد فوضى، فكيف يجوز أن يخلي الأمة بأجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا إمام؟ وأيضاً[٢] شفقته على الأمة معلومة. وعلمهم في أمر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه. فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشاً ومعاداً.

الجواب: أنه لما علم أن الصحابة يقومون بذلك، ولا يخلون به، لم يفعل ذلك لعدم الحاجة إليه. ثم عدم النص معلوم قطعاً. لأنه لو وجد لتواتر، ولم يكن ستره عادة. وأيضاً لو وجد نص جلي على إمامة علي لمنع به غيره عن الإمامة، كما منع أبو بكر الأنصار بقوله عليه السلام: «الأئمة من

---

(١) هو مالك بن نويرة بن جمرة بن شداد أبو حنظلة، فارس شاعر. أدرك الإسلام وأسلم وولاه الرسول ﷺ صدقات قومه. قتله ضرار بن الأزور بأمر خالد بن الوليد عام ١٢هـ.

(٢) في الشرح: والثاني بدلاً من (وأيضاً).

قريش»[١]. مع كونه خبر واحد فأطاعوه، وتركوا الإمامة لأجله. فكيف يتصور أن يوجد نص جلي متواتر في علي، وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الإمامة، وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم الأموال والأنفس، ومهاجرتهم الأهل والوطن، وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب في نصرة الدين، ثم لا يحتج عليهم بذلك، بل ولا يقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الإمامة: ما بالكم تتنازعون والنص قد عين فلاناً؟ ولو زعم زاعم أنه فعل ذلك فلم يقبلوه كان مباهتاً منكراً للضرورة.

وأما تفصيلاً فالكتاب والسنة. أما الكتاب فمن وجهين:

الأول: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾[٢]. والآية عامة في الأمور كلها لصحة الاستثناء. ومنها الإمامة، وعلي من أولي الأرحام دون أبي بكر.

والجواب: منع العموم، وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم.

الثاني: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[٣]. والولي إما المتصرف، وإما الناصر تقليلاً للاشتراك. والناصر غير مراد لعموم النصرة. قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾[٤]. فهو المتصرف. والمتصرف في الأمة هو الإمام. وأجمع أئمة التفسير أن المراد علي. وللإجماع عى أن غيره غير مراد.

والجواب: أن المراد هو الناصر. والأدل على إمامته حال حياة الرسول، ولأن ما تكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد؟ ولأن ذلك غير

---

(١) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند ٣: ١٢٩، ١٨٣ ٤: ٤٢١ (حلبي).
(٢) سورة الأنفال، آية ٧٥.
(٣) سورة المائدة، آية ٥٥.
(٤) سورة التوبة، آية ٧١.

مناسب لما قبلها، وهو قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾(١).

وما بعدها، وهو قوله: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾(٢). وأما السنة فمن وجوه:

الأول: خبر الغدير: «وهو أنه عليه السلام أحضر القوم وقال لهم: ألست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى. قال: فمن كنت مولاه، فعلي مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله»(٣).

وجه الاستدلال أن المراد بالمولى هو الأولى ليطابق مقدمة الحديث. ولأنه يقال للمعتق، والمعتق، وابن العم، والجار، والحليف، والناصر، والأولى بالتصرف. والستة الأولى غير مرادة قطعاً، ولأنها تشترك في الولاية، فيجب الحمل عليها دفعاً للاشتراك.

الجواب: منع صحة الحديث، ودعوى الضرورة مكابرة كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث. ولأن علياً لم يكن يوم الغدير مع النبي، فإنه كان باليمن. وإن سلم، فرواته لم يرووا مقدمة الحديث. والمراد بالمولى الناصر بدليل آخر الحديث. ولأن مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد، ولجواز هو أولى من كذا دون مولى من كذا. وأولى الرجلين أو الرجال دون مولى. وإن سلم فأين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف والتدبير، بل في أمر من الأمور، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾(٤).

وتقول التلامذة: نحن أولى بأستاذنا. ويقول الأتباع: نحن أولى بسلطاننا. ولصحة الاستفسار والتقسيم.

---

(١) سورة المائدة، آية ٥١.

(٢) سورة المائدة، آية ٥٦.

(٣) الحديث رواه الطبراني، وأحمد، والضياء في المختارة عن زيد بن أرقم وعلي وثلاثين من الصحابة بلفظ: اللهم وال من والاه وعاد من عاداه. فالحديث متواتر مشهور.

(٤) سورة آل عمران، آية ٦٨.

الثاني: قوله عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»[١]. ومن المنازل الثابتة لهارون استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش، إلا أن ذلك كان له بحكم المنزلة في النبوة، وانتفى ههنا بدليل الاستثناء.

الجواب: منع صحة الحديث، أو المراد استخلافه على قومه في قوله: «**اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي**»[٢]، لاستخلافه على المدينة. ولا يلزم دوامه بعد وفاته. ولا يكون عدم دوامه عزلاً له. ولا عزله إذا انتقل إلى مرتبة أعلى، وهو الاستقلال بالنبوة منفراً. كيف والظاهر متروك، لأن من منازل هارون كونه أخاً ونبياً. هذا، ونفاذ أمر هارون بعد وفاة موسى لنبوته، لا للخلافة. وقد نفى النبوة، فيلزم نفي مسببه.

الثالث: قوله عليه السلام: «سلموا على علي بإمرة المؤمنين»[٣].

الجواب: منع صحة الحديث للقاطع المتقدم. وكذا قوله: «أنت أخي، ووصيي، وخليفتي من بعدي، وقاضي ديني».

وقوله: «إنه سيد المسلمين، وإمام المتقين، وقائد الغر المحجلين».

وبعد الأجوبة المفصلة هذه النصوص معارضة بالنصوص الدالة على إمامة أبي بكر رضي الله عنه. وهي من وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ**﴾[٤] وأقل الجمع ثلاثة. ووعد الله حق. ولم يوجد إلا خلافة الخلفاء الأربعة، فهي التي وعد الله بها.

---

(١) الحديث رواه البخاري في المغازي باب غزوة تبوك، وفي فضائل أصحاب النبي ﷺ. باب مناقب علي بن أبي طالب. رضي الله عنه.، ومسلم رقم ٢٤٠٤ في فضائل أصحاب النبي ﷺ باب من فضائل علي بن أبي طالب. رضي الله عنه. وللترمذي رقم ٣٧٣١ في المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب. رضي الله عنه.

(٢) سورة الأعراف، آية ١٤٢.

(٣) رواه مسلم رقم ٢٤٠٤ في فضائل الصحابة باب من فضائل علي بن أبي طالب. رضي الله عنه.، والترمذي رقم ٣٧٢٦ في المناقب باب مناقب علي بن أبي طالب. رضي الله عنه.. ولفظه عند مسلم: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي».

(٤) سورة النور، آية ٥٥.

الثاني: قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾[١]. وليس الداعي محمداً لقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ...﴾ إلى قوله: ﴿قُل لَّن تَتَّبِعُونَا﴾[٢].

ولا علياً، لأنه لم يتفق له قتال لطلب الإسلام، ولا من بعده، لأنهم عندنا ظلمة وعندهم كفار. فلا يليق بهم قوله: ﴿فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْراً حَسَناً﴾[٣] فهو أحد الخلفاء الثلاثة. ويلزم خلافة أبي بكر لعدم القائل بالفصل.

الثالث: لو كانت إمامة أبي بكر باطلة، لما كان معظماً عند الله، لكنه معظم وأفضل الخلق عنده. وسنزيده شرحاً.

الرابع: كانت الصحابة وعلي يقولون له: يا خليفة رسول الله. وقد قال تعالى فيهم: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾[٤].

الخامس: لو كانت الإمامة حق علي ولم تعنه الأمة عليه، لكانوا شر الأمم، لكنهم خير أمة، يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر[٥].

السادس: قوله عليه السلام: «اقتدوا بالذين من بعدي، أبي بكر وعمر»[٦]. وأقل مراتب الأمر الجواز. قالت الشيعة: هذا خبر واحد. قلنا: ليس أقل من خبر الطير والمنزلة، وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر. وفيما يخالفه الآحاد تحكماً.

---

(١) سورة الفتح، آية ١٦.

(٢) سورة الفتح، الآيات ١١ـ ١٥.

(٣) سورة الفتح، آية ١٦.

(٤) سورة الحجرات، آية ١٥.

(٥) قال تعالى: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾** (سورة آل عمران، آية ١١٠).

(٦) الحديث أخرجه الترمذي رقم ٣٦٦٣ و ٣٦٦٤ في المناقب باب مناقب أبي بكر. رضي الله عنه، وقال الترمذي: هذا حديث حسن، وهو كما قال.

السابع: قوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً عضوضاً»[1].

الثامن: أنه ﷺ استخلف أبا بكر في الصلاة، وما عزله، فيبقى إماماً فيها، فكذا في غيرها. إذ لا قائل بالفصل. ولذلك قال علي رضي الله عنه: قدمك رسول الله في أمر ديننا، أفلا نقدمك في أمر دنيانا؟.

تذنيب: إمامة الأئمة الثلاثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجود المذكورة. وطريقه في حق عمر نص أبي بكر. وفي حق عثمان وعلي البيعة.

الشرح:

(**المقصد الرابع:** في الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ. وهو عندنا أبو بكر. وعند الشيعة علي رضي الله عنهما. لنا وجهان):

(**الأول:** إن طريقه أما النص أو الإجماع) بالبيعة. (أما النص فلم يوجد لما سيأتي. وأما الإجماع، فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقاً) من الأمة.

(**الثاني:** الإجماع) منعقد (على) حقية إمامة (أحد الثلاثة: أبي بكر، وعلي، والعباس. ثم أنهما لم ينازعا أبا بكر. ولو لم يكن على الحق، لنازعاه كما نازع علي معاوية، لأن العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك. ولأن ترك المنازعة مع إمكانها مخل بالعصمة)، إذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة. (وأنتم توجبونها) في الإمام، وتجعلونها شرطاً لصحة إمامته. (لا يقال: لا نسلم الإمكان) أي إمكان منازعتهما أبا بكر (لأنا نقول: علي في غاية الشجاعة) والتصلب في الأمور الدينية، (وفاطمة مع علو منصبها زوجته، والحسن والحسين) مع كونهما سبطي رسول الله (ولداه،

---

(١) الحديث رواه الترمذي في كتاب الفتن ٤٨ باب ما جاء في الخلافة ٢٢٢٦ بسنده عن سعيد بن جمهان قال: حدثني سفينة قال: قال رسول الله ﷺ. وذكره. وقال الترمذي: هذا حديث حسن قد رواه غير واحد عن سعيد بن جمهان. ورواه أبو داود في السنة ٨ وأحمد بن حنبل في المسند ٤: ٢٧٣؛ ٥: ٤٤، ٥٠ (حلبي).

والعباس[١] مع علو منصبه عمه) فإنه (روي أنه قال) لعلي: (أمدد يدك أبايعك حتى يقول الناس: بايع عم رسول الله ابن عمه. فلا يختلف فيك اثنان).

(والزبير[٢] مع شجاعته كان معه حتى قيل: إنه سل السيف وقال: لا أرضى بخلافة أبي بكر. وقال أبو سفيان[٣]: «أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيمي. والله لأملأن الوادي خيلاً ورجلاً». وكرهت الأنصار خلافة أبي بكر فقالوا: «منا أمير ومنكم أمير») فدفعهم أبو بكر بما مر من قوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»[٤] (ولو كان على إمامة علي نص جلي) كما ادعته الشيعة، (لأظهروه قطعاً)، ولأمكنهم المنازعة جزماً. (وكيف) لا (وأبو بكر عندهم) أي عند الشيعة (شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة). فأنى يتصور امتناع المنازعة معه. (وكلام الشيعة) في إثبات إمامة علي (يدور على أمور):

(**أحدها**: إن الإمام يجب أن يكون معصوماً لما مر. وأبو بكر لم يكن معصوماً اتفاقاً لما سنذكره). وكذا العباس فتعينت إمامة علي.

(والجواب: منع وجوب العصمة. وقد تقدم).

(**وثانيها**: البيعة لا تصلح طريقاً إلى إثبات الإمامة. وإمامة أبي بكر إنما تستند إليها اتفاقاً).

(الجواب: ما مر) من أن البيعة طريقة صحيحة لإثبات الإمامة.

---

(١) هو العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف أبو الفضل من أكابر قريش في الجاهلية والإسلام، وجد الخلفاء العباسيين. وهو عم النبي ـ ﷺ ـ. أسلم قبل الهجرة وكتم إسلامه، وأقام بمكة يكتب للرسول بأخبار المشركين توفي بالمدينة عام ٣٢هـ له في كتب الحديث ٣٥ حديثاً.
راجع أسد الغابة ونكت الهميان ١٧٥ والجمع بين رجال الصحيحين وصفة الصفوة ١: ٢٠٣.

(٢) سبقت الترجمة له في كلمة وافية قريباً من هذا.

(٣) سبقت الترجمة له في كلمة وافية قريباً من هذا.

(٤) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.

(**وثالثها:** علي أفضل الخلائق) بعد رسول الله عليه السلام (ولا يجوز إمامة المفضولَ) مع وجود الفاضل. (وسيأتي) ذلك (تقريراً وجواباً).

(**ورابعها:** نفي أهلية الإمامة عن أبي بكر لوجوه):

(**الأول:** أنه كان ظالماً. وقال تعالى: ﴿**لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾[١].

بيان كونه ظالماً أنه كان كافراً قبل البعثة. وقد قال تعالى: ﴿**وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾)[٢].

فحصر الظلم الكامل في الكافر. (وأيضاً فمنع) أبو بكر (فاطمة إرثها لفدك) وهي قرية بخيبر كانت للنبي ﷺ، ومات عنها. (وقد كانت) فاطمة (مستحقة لنصفها، لأنه قال تعالى: ﴿**وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ**﴾[٣] (و) أيضاً (فاطمة معصومة لقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ**﴾[٤] في معرض الامتنان والتعظيم). فوجب أن ينتفي عنهم الرجس بالكلية، لأن انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم. (ولقوله عليه السلام: «فاطمة بضعة مني»[٥] وأنه عليه السلام معصوم، فكذا بضعته، فتكون) فاطمة (صادقة في دعواها الإرث). لأن الكذب عمداً رجس ينافي العصمة. وكذلك الخطأ فيه.

(قلنا: شرائط الإمامة ما تقدم. وكان) أبو بكر (مستجمعاً لها يدل عليه كتب السير والتواريخ. ولا نسلم كونه ظالماً. قولهم: كان كافراً قبل البعثة تقدم الكلام فيه) حيث قلنا: الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة وإصلاح. فمن آمن عند البعثة، وأصلح حاله لا يكون ظالماً.

(قولهم: خالف الآية في منع الإرث. قلنا لمعارضتها بقوله عليه السلام: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث. ما تركناه صدقة»)[٦].

فإن قيل: لا بد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الآحاد، ومن بيان ترجيحه على الآية.

---

(١) سورة البقرة، آية ١٢٤.
(٢) سورة البقرة، آية ٢٥٤.
(٣) سورة النساء، آية ١١.
(٤) سورة الأحزاب، آية ٣٣.
(٥) سبق تخريج هذا الحديث.
(٦) سبق تخريج الحديث قريباً من هذا.

قلنا: (حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة لنا إليه) ههنا (لأنه) رضي الله عنه (كان حاكماً بما سمعه من رسول الله) فلا اشتباه عنده في سنده (وعلم) أيضاً (دلالته على ما حمله عليه) من المعنى (لانتفاء الاحتمالات) التي يمكن تطرقها إليه (بقرينة الحال) فصار عنده دليلاً قطعياً مخصصاً للعمومات الواردة في باب الإرث.

(قولهم: «فاطمة معصومة». قلنا: ممنوع لأن أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك) فإنه نقل بإسناده عن النبي عليه السلام أنه قال حين سألته عائشة عن أهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس: «لقد خص الله بهذه الآية فاطمة، وزينب، ورقية، وأم كلثوم، وعلياً، والحسن، والحسين، وجعفر، وأزواج محمد وأقرباءه». (ولم يكونوا معصومين) بالاتفاق.

(وقوله) عليه السلام: («بضعة مني» مجاز قطعاً) لا حقيقة. فلا يلزم عصمتها (و) أيضاً (عصمة النبي قد تقدم ما فيها. ولا يجب) أيضاً (مساواة البعض الجملة) في جميع الأحكام. فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع إلى الخير والشفقة.

(فإن قيل: ادعت) فاطمة (أنه) عليه السلام (نحلها) أي أعطاها فدكاً نحلة وعطية. (وشهد) عليه (علي، والحسن، والحسين، وأم كلثوم). والصحيح أم أيمن وهي امرأة أعتقها رسول الله ﷺ، وكانت حاضنة أولاده، فزوجها من زيد[١]، فولدت له أسامة[٢]، (فرد أبو بكر شهادتهم) فيكون ظالماً.

---

(١) هو زيد بن حارثة بن شراحيل، صحابي اختطف في الجاهلية صغيراً واشترته خديجة بنت خويلد ووهبته للنبي ـ ﷺ ـ حين تزوجها. وهو من أقدم الصحابة إسلاماً وكان النبي لا يبعث سرية إلا أمره عليها. استشهد في غزوة مؤتة عام ٨هـ.
راجع الإصابة ١: ٥٦٣ وصفة الصفوة ١: ١٤٧ والروض الأنف ١: ١٦٤.

(٢) هو أسامة بن زيد بن حارثة بن كنانة عوف أبو محمد صحابي جليل ولد بمكة ٧ق .هـ ونشأ على الإسلام لأن أباه كان من أول الناس إسلاماً وكان رسول الله ـ ﷺ ـ يحبه كثيراً ـ هاجر مع النبي ـ ﷺ إلى المدينة ـ انتقل إلى دمشق في أيام معاوية، ثم عاد إلى المدينة فتوفي بها عام ٥٤هـ له في كتب الحديث ١٢٨ حديثاً.
راجع طبقات ابن سعد ٤: ٤٢ وتهذيب ابن عساكر ٢: ٣٩١-٣٩٩ والإصابة ١: ٢٩.

(قلنا: أما الحسن والحسين فللفرعية) لأن شهادة الولد لا تقبل لأحد أبويه وأجداده عند أكثر أهل العلم. وأيضاً هما كانا صغيرين في ذلك الوقت. (وأما علي، وأم كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة) وهو رجلان، أو رجل وامرأتان. (ولعله) أي أبا بكر (لم ير الحكم بشاهد ويمين، لأنه مذهب كثير من العلماء). وأيضاً قد ذهب بعضهم إلى أن شهادة أحد الزوجين للآخر غير مقبولة.

(الثاني) من الوجوه الدالة على نفي أهليته للإمامة أنه (لم يوله النبي عليه السلام شيئاً) من الأعمال المتعلقة بإقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير (في حال حياته وحيث بعثه إلى مكة ليقرأ سورة براءة على أهلها) في موسم الحج (عزله) عنها (باتباعه علياً. وقال: لا يبلغ عني إلا رجل مني. ولم يره أهلاً لتبليغ ذلك. فأنى يكون أهلاً للإمامة العظمى) والرياسة العامة الشاملة لكل الأمة؟!.

(قلنا): لا نسلم أنه لم يوله شيئاً (بل أمره على الحجيج سنة تسع) من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان. (وأمره بالصلاة بالناس في مرضه) الذي توفي فيه. (وإنما أتبعه علياً) في تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لأن عادة العرب في أخذ العهود) ونبذها (أن يتولاه الرجل بنفسه، أو أحد من بني عمه. ولم يعزله عما ولاه من أمر الحجيج).

(قولهم: «عزله عن الصلاة» كذب وما نقلوه فيه مختلق. والروايات) الصحيحة (متعاضدة على ذلك) فقد روي عن ابن عباس أنه قال: لم يصل النبي ﷺ خلف أحد من أمته إلا خلف أبي بكر، وصلى خلف عبد الرحمن ابن عوف[1] في سفر ركعة واحدة. وروي عن رابع بن عمرو بن عبيد، عن أبيه

---

(١) هو عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث أبو محمد الزهري القرشي، صحابي من أكابرهم، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد الستة أصحاب الشورى الذين جعل عمر الخلافة فيهم، وأحد السابقين إلى الإسلام. أسلم وشهد بدراً وأحداً والمشاهد كلها وجرح يوم أحد ٢١ جراحة وأعتق في يوم واحد ثلاثين عبداً وكان يحترف التجارة والبيع والشراء فاجتمعت له ثروة كبيرة له ٦٥ حديثاً ووفاته بالمدينة عام ٣٢هـ. راجع صفة الصفوة ١: ١٣٥ وحلية الأولياء ١: ٩٨ وتاريخ الخميس ٢: ٢٥٧ والرياض النضرة ٢: ٢٨١.

أنه قال: لما ثقل النبي عليه السلام عن الخروج، أمر أبا بكر أن يقوم مقامه، فكان يصلي بالناس. وربما خرج النبي ﷺ بعد ما دخل أبو بكر في الصلاة، فيصلي خلفه، ولم يصل خلف أحد غيره، إلا أنه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر. وروى البخاري بإسناده عن أنس بن مالك أن أبا بكر كان يصلي بهم في مرض موته، حتى إذا كان يوم الإثنين وهم صفوف في الصلاة، فكشف النبي عليه السلام سترة الحجرة ينظر إلينا وهو قائم، كأن وجهه ورقة مصحف، ثم تبسم يضحك، فكدنا نطير من الفرح، فنكص أبو بكر على عقبيه. وظن أن النبي خارج إلى الصلاة، فأشار إلينا أن أتموا صلاتكم، وأرخى الستر، وتوفي في يومه[1]. وفي رواية: وأرخى الحجاب. فلم يقدر عليه حتى مات.

وأما ما روى البخاري بإسناده إلى عروة عن أبيه، عن عائشة أنه عليه السلام أمر أبا بكر أن يصلي بالناس في مرضه، فكان يصلي بهم. قال عروة: فوجد رسول الله من نفسه خفة، فخرج إلى المحراب، فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله، والناس يصلون بصلاة أبي بكر، أي بتكبيره. فهو إنما كان في وقت آخر[2].

(الثالث) من تلك الوجوه (شرط الإمام أن يكون أعلم الأمة، بل عالماً بجميع الأحكام، كما مر. ولم يكن أبو بكر كذلك، لأنه أحرق فجاءة) المازني (بالنار، وكان يقول: أنا مسلم. وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع. وقال لجدة سألته عن ميراثها: لا أجد لك في كتاب الله وسنة رسوله) شيئاً (ارجعي حتى أسأل الناس. فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس).

(قلنا: الأصل) وهو كون الإمام عالماً بجميع الأحكام (ممنوع. وإنما

---

(١) توفي رسول الله ـ ﷺ ـ بعد أن تلقى من ربه: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾ (سورة المائدة، آية ٣).

(٢) رواية الإمام ابخاري في كتاب الآذان ٦٦٤ حدثنا الأعمش عن إبراهيم قال الأسود قال كنا عند عائشة ـ رضي الله عنها ـ فذكرنا المواظبة على الصلاة والتعظيم لها قالت: لما مرض رسول الله ـ ﷺ ـ مرضه الذي مات فيه ـ فحضرت الصلاة فإذن فقال: وذكره.

الواجب الاجتهاد. ولا يقتضي كون جميع الأحكام عتيدة) أي حاضرة (عنده) بحيث لا يحتاج المجتهد إلى نظر وتأمل. (وأنه) أي أبا بكر (مجتهد. إذ ما من مسألة في الغالب إلا وله فيها قول مشهور عند أهل العلم، وإحراق فجاءة) إنما كان (لاجتهاده وعدم قبول توبته، لأنه زنديق. ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح. وأما قطع اليسار، فلعله من غلط الجلاد أو رآه في) المرة (الثالثة) من السرقة. (وهو رأي الأكثر) من العلماء (ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه إلى الصحابة) في ذلك (لأنه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الأحكام).

(الرابع) من الوجوه النافية لصلوحه للإمامة (عمر ـ مع أنه حميمه. وناصره، وله العهد) أي عهد الإمامة (من قبله ـ قد ذمه، حيث شفع إليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الحطيئة) الشاعر، (فقال: دويبة سوء. وهو خير من أبيه. وأنكر) عمر (عليه) أي على أبي بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة) وهو مسلم طمعاً في امرأته لجمالها. (و) لذلك (تزوج بزوجته) من ليلته وضاجعها، فأشار عليه عمر بقتله قصاصاً، فقال أبو بكر: لا أغمد سيفاً شهره الله على الكفار. (وقال) عمر مخاطباً لخالد: (لئن وليت الأمر، لأقيدنك به. وقال) عمر في ذمه أيضاً: («إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها. فمن عاد إلى مثلها، فاقتلوه»)).

(قلنا: نسبة الذم إليه من الأكاذيب الباردة. فإن عمر ـ مع كمال عقله) ووفور حزمه، حتى قيل في حقه: هو أعقل من أن يخدع، وأورع من أن يخدع. (و) قد (كانت إمامته بعهد أبي بكر إليه، والقدح في أبي بكر قدح في إمامته ـ كيف يتصور منه ذلك. وإنكاره عدم قتل خالد) أي عدم قتله (من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدى إليه اجتهادهم). فإنه نقل أن خالداً إنما قتل مالكاً لأنه ارتد[1]. ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة

(١) راجع ما كتبه المرحوم الشيخ صادق عرجون في كتابه خالد بن الوليد تقديم المرحوم سيد قطب عن مقتل مالك بن نويرة بعيداً عن تزيد المتزيدين وغلو الغالين فهو والحق يقال في غاية النفاسة.

رسول الله. وخاطب خالداً بأنه مات صاحبك. فعلم خالد قصده أنه ليس صاحباً له، فتيقن ردته. وأما تزوجه امرأته، فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها، إلا أنها كانت محبوسة عنده.

(وأما قول في بيعة أبي بكر، فمعناه أن الإقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة) العظيمة (فلا يقدمن عليه أحد على أني أقدمت عليه، فسلمت، وتيسر الأمر بلا تبعة. ثم إنك خبير بأن أمثال هذه) الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للإمامة (لا تعارض الإجماع على إمامته المستلزم للإجماع على أهليته للإمامة).

(وخامسها): أي خامس الأمور التي عليها مدار كلامهم في إثبات إمامة علي (ادعاء النص على إمامة علي إجمالاً وتفصيلاً).

(أما إجمالاً فقالوا): نحن (نعلم) قطعاً ويقيناً[١] (وجود نص جلي[٢]. وإن لم يبلغنا بعينه لوجهين):

(الأول: إن عادة الرسول تقضي باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم) في حال حياته (كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات. ولا يخل بذلك البتة. ولا يترك أهل البلد فوضى)، أي متساوين لا رئيس لهم. (فكيف يجوز أن يخلي[٣] الأمة بأجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا إمام) يقتدون به، ويرجعون إليه في مصالحهم.

(والثاني: شفقته على الأمة معلومة) مكشوفة لا سترة بها، حتى قال: إنما أنا لكم مثل الوالد لولده. (وعلمهم في أمر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه، فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشاً ومعاداً). ومن البين أنه لا نص في حق أبي بكر والعباس، فتعين أن يكون في حق علي.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (ويقيناً).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (واضح).

(٣) في (ب) يترك بدلاً من (يخلى).

(والجواب: إنه لما علم) النبي عليه السلام (أن الصحابة يقومون بذلك) التعيين. (ولا يخلون به، لم يفعل ذلك لعدم الحاجة إليه) كما أنه عليه السلام لم ينص على كثير من الأحكام الشرعية، بل وكلها إلى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين وأعلام الشرع. (ثم عدم النص) الجلي (معلوم قطعاً، لأنه لو وجد، لتواتر، ولم يكن ستره عادة)، إذ هو ما تتوفر الدواعي إلى نقله. (وأيضاً لو وجد نص جلي على إمامة علي، لمنع به غيره عن الإمامة كما منع أبو بكر الأنصار بقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش» مع كونه خبر واحد، فأطاعوه، وتركوا الإمامة لأجله، فكيف يتصور أن يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الإمامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم الأموال والأنفس، ومهاجرتهم الأهل والوطن، وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب في نصرة الدين[1]، ثم لا يحتج) علي (عليهم بذلك) النص الجلي، (بل ولا يقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الإمامة ما بالكم تتنازعون) فيها (والنص قد عين فلاناً) لها؟. (ولو زعم زاعم أنه) أي علياً (فعل ذلك، لم يقبلوه كان) ذلك الزاعم (مباهتاً، منكراً للضرورة) فلا يلتفت إلى زعمه، ولا يبالى بشأنه.

(وأما تفصيلاً فالكتاب والسنة. أما الكتاب فمن وجهين):

(الأول): قوله تعالى: (**﴿وَأُوْلُواْ الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾**[2]. والآية عامة في الأمور كلها لصحة الاستثناء) إذ يجوز أن يقال: أولى إلا في كذا. (ومنها) أي ومن الأمور التي تعمها الآية (الإمامة) والخلافة (وعلي من أولي الأرحام دون أبي بكر).

(والجواب: منع العموم. وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم) إذ

(١) يقال ترصد أبو بكر الصديق ـ رضي الله عنه لابنه ليقتله، وقتل أبو عبيدة بن الجراح ـ رضي الله عنه أباه. ووقف عبد الله بن أبي عبد الله بن سلول لوالده ليقتله عندما قال: إذا رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل.

(٢) سورة الأحزاب، آية ٦.

يجوز أن يقال: هذه الأولوية إما من جهة الخلافة، أو الإرث، أو العطف والشفقة... إلى غير ذلك من المحتملات، فلا تكون عامة، لأن العام يتناول جميع جزئياته، لا أحدها فقط. وتحريره أنها مطلقة. فإذا استثنى كان تقدير الكلام أولى من كل الوجوه. وإلا كانت باقية على إطلاقها.

(الثاني): قوله تعالى: (﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾)[١].

(والولي إما المتصرف) أي الأولى والأحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة. (وأما) المحب، و (الناصر تقليلاً للاشتراك) في لفظ الولي. وأيضاً لم يعهد له في اللغة معنى ثالث. (والناصر غير مراد) في هذه الآية (لعموم النصرة) والمحبة في حق كل المؤمنين (قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾)[٢] أي بعضهم محب بعض وناصره. فلا يصح حصرها بكلمة إنما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية. (فهو المتصرف، والمتصرف في الأمة هو الإمام. و) قد (أجمع أئمة التفسير) على (أن المراد) بالذين يقيمون الصلاة إلى قوله تعالى: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[٣] (علي). فإنه كان في الصلاة راكعاً، فسأله سائل، فأعطاه خاتمه، فنزلت الآية. (وللإجماع على أن غيره) كأبي بكر مثلاً[٤] (غير مراد) فتعين أنه المراد، فتكون الآية نصاً في إمامته.

(والجواب: إن المراد هو الناصر، والأول) نظم[٥] الآية (على إمامته) وكونه أولى بالتصرف (حال حياة الرسول). ولا شبهة في بطلانه. (ولأن ما تكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد) وكونه نازلاً في حقه لا ينافي شموله لغيره أيضاً ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة. (ولأن ذلك)

---

(١) سورة المائدة، آية ٥٥.

(٢) سورة التوبة، آية ٧١.

(٣) سورة المائدة آية ٥٥ وصدر الآية ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾.

(٤) سقط من (ب) لفظ (مثلاً).

(٥) في (ب) نص الآية بدلاً من (نظم).

أي حمل الولي في الآية على الأولى، والأحق بالتصرف (غير مناسب لما قبلها، وهو قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾[1]. فإن الأولياء ههنا بمعنى الأنصار، لا بمعنى الأحقين بالتصرف (و) غير مناسب (ما بعدها. وهو قوله) ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾[2]. فإن التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف. فوجب أن يحمل ما بينهما على النصرة أيضاً، ليتلاءم أجزاء الكلام. (وأما السنة فمن وجوه):

(**الأول:** خبر الغدير. وهو أنه عليه السلام أحضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع بغدير خم، وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة. وأمر بجمع الرحال، فصعد عليها، (وقال لهم: أو لست أولى[3] بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى. قال: فمن كنت مولاه، فعلي مولاه. اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله)[4].

(وجه الاستدلال أن المراد بالمولى) ههنا (هو الأولى، ليطابق مقدمة الحدث، ولأنه) أي لفظ المولى (يقال للمعتق، والمعتق، وابن العم، والجار، والحليف، والناصر، والأولى بالتصرف، والستة الأولى غير مرادة) ههنا (قطعاً) فإن الحمل على المعتق، والجار، وابن العم يؤدي إلى الكذب، والنبي عليه السلام لم يكن معتقاً ولا حليفاً لأحد، والحمل على الناصر ممتنع. فإن كل واحد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض. فتعين الحمل على الأولى بالتصرف لما ذكرناه. (ولأنها أي المعاني المذكورة تشترك في الولاية، فيجب الحمل عليها) وجعل حقيقة في هذا القدر المشترك (دفعاً للاشتراك) اللفظي.

(الجواب: منع صحة الحديث. ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه

---

(١) سورة المائدة، آية ٥١.

(٢) سورة المائدة، آية ٥٦.

(٣) في المتن (ألست) بدلاً من (أولست).

(٤) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند ٥: ٣٥٠، ٣٥٨، ٣٦١ (حلبي).

متواتراً (مكابرة. كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث) كالبخاري ومسلم، وأضرابهما. وقد طعن بعضهم فيه كابن أبي داود السجستاني[1]، وأبي حاتم الرازي، وغيرهما من أئمة الحديث. (ولأن علياً لم يكن يوم الغدير مع النبي، فإنه كان باليمن) ورد هذا بأن غيبته لا تنافي صحة الحديث إلا أن يروى هكذا أخذ بيد علي، أو استحضره وقال. (وإن سلم) أن هذا الحديث صحيح (فرواته) أي أكثرهم (لم يرووا مقدمة الحديث)، وهي: «ألست أولى بكم من أنفسكم». فلا يمكن أن يتمسك بها في أن المولى بمعنى الأولى. (والمراد بالمولى) هو (الناصر بدليل آخر الحديث) وهو قوله: والِ من والاه... الخ. (ولأن مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد) من أئمة العربية. وقوله تعالى: ﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾[2].

أي: مقركم، وما إليه مآلكم وعاقبتكم. ولهذا قال الله تعالى: ﴿وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾.

وقد قيل: المراد ههنا أيضاً الناصر، فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم: الجوع زاد من لا زاد له. (و) الاستعمال أيضاً يدل على أن المولى ليس بمعنى الأولى (لجواز) أن يقال: (هو أولى من كذا دون مولى من كذا. و) أن يقال: (أولى الرجلين أو الرجال دون مولى) الرجلين أو الرجال. (وإن سلم) أن المولى بمعنى الأولى (فأين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف والتدبير، بل) يجوز أن يراد الأولى (في أمر من الأمور، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾[3].

---

(١) هو سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني أبو داود إمام أهل الحديث في زمانه، أصله من سجستان رحل رحلة كبيرة وتوفي بالبصرة عام ٢٧٥هـ له السنن، وهو أحد الكتب الستة جمع فيه ٤٨٠٠ حديث وله المراسيل، والبعث رسالة، وتسمية الأخوة وللجلودي كتاب أخبار أبي داود.
راجع تذكرة الحفاظ ٢: ١٥٢ وتهذيب ابن عساكر ٦: ٢٤٤ وطبقات الحنابلة ١١٨ وتاريخ بغداد ٩: ٥٥ وابن خلكان ١: ٢١٤ والذريعة ١: ٣١٦.

(٢) سورة الحديد آية رقم ١٥ .

(٣) سورة آل عمران، آية ٦٨.

وأراد الأولوية في الاتباع والاختصاص به، والقرب منه، لا في التصرف فيه. (وتقول التلامذة: نحن أولى بأستاذنا. ويقول الأتباع: نحن أولى بسلطاننا) ولا يريدون الأولوية في التصرف والتدبير، بل في أمر ما (والصحة الاستفسار) إذ يجوز أن يقال في أي شيء هو أولى في نصرته أو محبته، أو التصرف فيه. (و) لصحة (التقسيم) بأن يقال: كون فلان أولى بزيد إما في نصرته، وإما في ضبط أمواله، وإما في تدبيره، والتصرف فيه. وحينئذٍ لا يدل الحديث على إمامته.

(الثاني) من وجوه السنة (قوله عليه السلام) لعلي حين خرج إلى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة: «(أنت مني بمنزلة هارون من موسى) إلا أنه لا نبي بعدي»[1] فإنه يدل على أن جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عليه السلام. إذ لو لم يكن اللفظ محمولاً على كل المنازل، لما صح الاستثناء. (ومن المنازل الثابتة لهارون) من موسى (استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش) هارون بعده. وذلك لأنه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله: ﴿**اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي**﴾[2]. لا معنى للخلافة إلا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات، فوجب أن يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه. وإلا كان عزله موجباً لتنقصه والنفرة عنه. وذلك غير جائز على الأنبياء، (إلا أن ذلك) القيام مقام موسى (كان له بحكم المنزلة في النبوة، وانتفى ههنا بدليل الاستثناء).

قال الآمدي: الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو أن من جملة منازل هارون بالنسبة إلى موسى أنه كان شريكاً له في الرسالة. ومن

---

(١) رواه البخاري في المغازي باب غزوة تبوك، وفي فضائل أصحاب النبي ـ ﷺ ـ باب مناقب علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ ومسلم رقم ٢٤٠٤ في فضائل أصحاب النبي ـ ﷺ ـ باب من فضائل علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه، والترمذي رقم ٣٧٣١ في المناقب باب مناقب علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ وقال الترمذي: وهو حديث صحيح بشواهده منها الذي قبله.

(٢) سورة الأعراف، آية ١٤٢.

لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي. فوجب أن يثبت ذلك لعلي، إلا أنه امتنع الشركة في الرسالة، فوجب أن يبقى مفترض الطاعة على الأمة بعد النبي عليه السلام عملاً بالدليل بأقصى ما يمكن.

(الجواب: منع صحة الحديث) كما منعه الآمدي. وعند المحدثين أنه صحيح وإن كان من قبيل الآحاد (أو) نقول على تقدير صحته: لا عموم له في المنازل، بل (المراد استخلافه على قومه في قوله: ﴿**اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي**﴾ لاستخلافه على المدينة) أي المراد من الحديث أن علياً خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك، كما أن هارون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته. (ولا يلزم دوامه) أي دوام استخلاف موسى (بعد وفاته). فإن قوله: «اخلفني» لا عموم له بحيث تقتضى الخلافة في كل زمان، بل المتبادر استخلافه مدة غيبته. (ولا يكون) حينئذٍ (عدم دوامه) بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه (عزلاً له)، كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها (ولا عزل إذا انتقل إلى مرتبة أعلى، وهو الاستقلال بالنبوة منفراً) يعني وإن سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت. وإن عدم بقاء خلافته يعدل عزل له، لم يكن ذلك العزل منفراً عنه وموجباً لنقصانه في الأعين.

وبيانه أنه وإن عزل عن خلافة موسى، فقد صار بعد العزل مستقلاً بالرسالة والتصرف على الله تعالى. وذلك أشرف وأعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة. (كيف والظاهر متروك). أي وإن فرض أن الحديث يعم المنازل كلها، كان عاماً مخصوصاً (لأن من منازل هارون كونه أخاً) نسبياً (ونبياً). والعام المخصوص ليس حجة في الباقي، أو حجيته ضعيفة،. ولو ترك قوله: «ونبياً»، لكان أولى. ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله: (هذا ونفاذ أمر هارون بعد وفاة موسى لنبوته، لا للخلافة) عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه. (وقد نفى النبوة) ههنا، لاستحالة كون علي نبياً (فيلزم نفي مسببه) الذي هو افتراض الطاعة، ونفاذ الأمر.

(الثالث) من وجوه السنة (قوله عليه السلام: «سلموا على علي بإمرة المؤمنين»)[(١)]. بكسر الهمزة.

(الجواب: منع صحة الحديث للقاطع المتقدم) الدال على عدم النص الجلي. (وكذا قوله: «أنت أخي، ووصيي، وخليفتي من بعدي، وقاضي ديني») بكسر الدال. (وقوله: «إنه سيد المسلمين، وإمام المتقين، وقائد الغر المحجلين»). (وبعد الأجوبة المفصلة) على الوجوه المذكورة نقول: (هذه النصوص) التي تمسكوا بها في إمامة علي رضي الله عنه (معارضة بالنصوص الدالة على إمامة أبي بكر رضي الله عنه. وهي من وجوه):

(الأول: قوله تعالى: **﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ) كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾**[(٢)].

والخطاب للصحابة. (وأقل الجمع ثلاثة. ووعد الله حق) فوجب أن يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين، (ولم يوجد) على هذه الصفة (إلا خلافة الخلفاء الأربعة. فهي التي وعد الله بها).

(الثاني: قوله تعالى: **﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾**[(٣)]. وليس الداعي) إلى هؤلاء القوم لطلب الإسلام (محمداً عليه السلام، لقوله تعالى: **﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ﴾** إلى قوله: **﴿لَّن تَتَّبِعُونَا) كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِن قَبْلُ﴾**[(٤)]فقد علم النبي ﷺ من هذه الآية أنهم لا يتبعون أبداً، فكيف يدعوهم إلى القتال. وأيضاً فإن المخلفين لم يدعوا إلى المحاربة في حياته عليه السلام. (ولا علياً، لأنه لم يتفق له) في أيام خلافته (قتال لطلب الإسلام) بل لطلب الإمامة ورعاية

---

(١) لم نعثر على هذا الحديث على كثرة البحث والتقصي.

(٢) سورة النور، آية ٥٥.

(٣) سورة الفتح، آية ١٦.

(٤) سورة الفتح، الآيات ١١. ١٥.

حقوقها، (ولا من بعده) من الولاة والحكام (لأنهم عندنا ظلمة، وعندهم كفار. فلا يليق بهم قوله: ﴿فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْراً حَسَناً﴾) الآية. (فهو) أي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الأجر الحسن، وبتركه العذاب الشديد (أحد الخلفاء الثلاثة. ويلزم خلافة أبي بكر لعدم القائل بالفصل) بل الظاهر أنه أبو بكر، وأن القوم المذكورين بنو حنيفة أصحاب مسيلمة.

(**الثالث**: لو كانت إمامة أبي بكر باطلة، لما كان) أبو بكر (معظماً ممدوحاً (عند الله، لكنه معظم وأفضل الخلق عنده) بعد رسول الله. (وسنزيده شرحاً) وبياناً في مسألة الأفضلية.

(**الرابع**: كانت الصحابة وعلي يقولون له: «يا خليفة رسول الله». وقد قال تعالى فيهم: ﴿أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾[1]) فتكون خلافته حقاً.

(**الخامس**: لو كانت الإمامة حق علي ولم تعنه الأمة عليه) كما تزعمون (لكانوا شر الأمم، لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) كما دل عليه نص القرآن.

(**السادس**: قوله عليه السلام: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»[2] وأقل مراتب الأمر الجواز). (قالت الشيعة: هذا خبر واحد) فلا يجوز أن يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين.

(قلنا: ليس أقل من خبر الطير) الذي يستدلون به على الأفضلية كما سيأتي إن شاء الله تعالى. (و) لا من خبر (المنزلة) الذي مر. (وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر، وفيما يخالفه الآحاد تحكماً) فلا يكون ذلك الادعاء مقبولاً.

(**السابع**: قوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً

---

(١) سورة الحشر، آية ٨.

(٢) رواه الترمذي رقم ٣٦٦٦ في المناقب باب مناقب أبي بكر الصديق. رضي الله عنه. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

عضوضاً»)[١] فقد حكم بأن القائمين بالأمر في مدة ثلاثين سنة بعده عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه في أمر الدين، وإعلاء كلمة الله. وأن القائمين به بعدها من أهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكاً. وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الأربعة.

(**الثامن**: إنه ﷺ استخلف أبا بكر في الصلاة) حال مرضه، واقتدى به. (وما عزله) كما مر تقريره (فيبقى) بعده (إماماً فيها. فكذا في غيرها. إذ لا قائل بالفصل. ولذلك قال علي رضي الله عنه: «قدمك رسول الله في أمر ديننا أفلا نقدمك في أمر دنيانا»).

(تذنيب: إمامة الأئمة الثلاثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة). يريد أن ما ذكرناه إنما كان لإثبات إمامة أبي بكر. وأما إمامة الأئمة الثلاثة الباقية، فأنت تعلم أنها أو بعضاً منها يمكن «إثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِيْنَ آمَنُوا**﴾[٢]... الآية. وقوله عليه السلام «الخلافة بعدي...»[٣] الحديث.

وقوله: «اقتدوا بالذين من بعدي»[٤]... إلى آخره. (وطريقه) المعول عليه (في حق عمر نص أبي بكر) وذلك أنه دعا في مرضه عثمان بن عفان وأمره أن أكتب: هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة آخر عهده من الدنيا، وأول عهده بالعقبى، حالة يبر فيها الفاجر، ويؤمن فيها الكافر، إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب. فإن أحسن السيرة، فذلك ظني به، والخير أردت. وإن تكن

---

(١) الحديث أخرجه الترمذي في كتاب الفتن ٢٢٢٦ حدثنا شريح بن النعمان حدثنا حشرج بن نباتة عن سعيد بن جمهان قال: حدثني سفينة قال: قال رسول الله ـ ﷺ وذكره. وقال الترمذي: وفي الباب عن عمر وعلي قالا: لم يعهد النبي ـ ﷺ ـ في الخلافة شيئاً. وهذا حديث حسن.
وأخرجه أبو داود في كتاب السنة ٨ وأحمد بن حنبل في المسند ٤: ٢٧٣، ٥: ٤٤ (حلبي).

(٢) سورة النور، آية ٥٥.

(٣) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.

(٤) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.

الأخرى فسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون. (وفي حق عثمان وعلي البيعة). فإن عمر لم ينص على أحد، بل جعل الإمامة شورى بين ستة، وهم: عثمان، وعلي، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقاص. وقال: لو كان أبو عبيدة بن الجراح[1] حياً لما ترددت فيه. وإنما جعلها شورى بينهم، لأنه رآهم أفضل ممن عداهم. وأنه لا يصلح للإمامة غيرهم. وقال في حقهم: «مات رسول الله ﷺ وهو عنهم راض». ولم يترجح في نظره واحد منهم، فأراد أن يستظهر برأي غيره في التعيين. ولذلك قال: إن انقسموا اثنين وأربعة، فكونوا مع الأربعة. ميلاً منه إلى الأكثر، لأن رأيهم إلى الصواب أقرب. وإن تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن. ولم يعين أحداً منهم للصلاة عليه، كيلا يفهم منه أنه عينه، بل وصى بها إلى صهيب. ولما تشاوروا، اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن. ولما استشهد عثمان، اتفق الناس على بيعة علي رضي الله تعالى عنه.

المقصد الخامس

المتن:

في أفضل الناس بعد رسول الله.

هو عندنا، وأكثر قدماء المعتزلة أبو بكر رضي الله عنه. وعند الشيعة، وأكثر متأخري المعتزلة علي. لنا وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾[2].

---

(١) هو عامر بن عبد الله بن الجراح بن هلال الفهري القرشي الأمير القائد، فاتح الديار الشامية والصحابي، أحد العشرة المبشرين، بالجنة. قال ابن عساكر داهيتا قريش أبو بكر وأبو عبيدة، وكان لقبه أمين الأمة، ولد بمكة عام ٤٠ق. هـ وهو من السابقين إلى الإسلام وشهد المشاهد كلها ولاه عمر بن الخطاب قيادة الجيش الزاحف إلى الشام فتم له فتح الديار الشامية. توفي في طاعون عمواس ودفن في غور بيسان عام ١٨هـ له ١٤ حديثاً.

راجع طبقات ابن سعد، والإصابة ١: ١٠٠ والبدء والتاريخ ٥: ٨٧ وابن عساكر ٧: ١٥٧ وصفة الصفوة ١: ١٤٢ وأشهر مشاهير الإسلام ٥٠٤ وتاريخ الخميس ٢: ٢٤٤.

(٢) سورة الليل، الآيتان ١٧، ١٨.

قال أكثر المفسرين. واعتمد عليه العلماء.: إنها نزلت في أبي بكر. فهو أكرم عند الله لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[١]. وهو الأفضل. وأيضاً فقوله: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى﴾[٢]. يصرفه عن علي، إذ عنده نعمة التربية. وهي نعمة تجزى.

الثاني: قوله عليه السلام: «اقتدوا بالذين من بعدي، أبي بكر وعمر»[٣]. عمم الأمر، فيدخل في الخطاب علي، وهو يشعر بالأفضلية. إذ لا يؤمر الأفضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم.

الثالث: قوله عليه السلام لأبي الدرداء: «والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر»[٤].

الرابع: قوله عليه السلام لأبي بكر وعمر: «هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين».

الخامس: قوله عليه السلام: «ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره»[٥].

السادس: تقديمه في الصلاة، مع أنها أفضل العبادات. وقوله: «يأبى الله ورسوله إلا أبا بكر»[٦].

---

(١) سورة الحجرات، آية ١٣.

(٢) سورة الليل، آية ١٩.

(٣) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.

(٤) الحديث رواه الترمذي رقم ٣٦٦٦ في المناقب باب مناقب أبي بكر الصديق. رضي الله عنه، وإسناده حسن، وقال الترمذي هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه، ورواه الترمذي أيضاً رقم ٣٦٦٥ و ٣٦٦٧ في المناقب باب مناقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه من حديث . علي . رضي الله عنه . وهو حديث صحيح بشواهده.

(٥) رواه الترمذي رقم ٣٦٧٤ في المناقب باب مناقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وإسناده ضعيف، وقال الترمذي: هذا حديث غريب أقول: لكن له شواهد بمعناه يرقى بها منها التي بعده.

(٦) رواه أبو داود رقم ٤٦٦٠ و ٤٦٦١ في السنة باب استخلاف أبي بكر. رضي الله عنه. وهو حديث حسن.

السابع: قوله عليه السلام: «خير أمتي أبو بكر، ثم عمر»[١].

الثامن: قوله عليه السلام: «لو كنت متخذاً خليلاً. دون ربي. لاتخذت أبا بكر خليلاً. ولكن هو شريكي في ديني، وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار، وخليفتي في أمتي»[٢].

التاسع: قوله عليه السلام: «وأين مثل أبي بكر؟ كذبني الناس، وصدقني وآمن بي، وزوجني ابنته، وجهزني بماله، وواساني بنفسه، وجاهد معي ساعة الخوف».

العاشر: قول علي رضي الله عنه: «خير الناس. بعد النبيين. أبو بكر، ثم عمر، ثم الله أعلم». وقوله إذ قيل له ما توصي؟: ما أوصى رسول الله حتى أوصي. ولكن إن أراد الله بالناس خيراً جمعهم على خيرهم كما جمعهم. بعد نبيهم. على خيرهم».

لهم فيه مسلكان:

المسلك الأول: ما يدل عليه إجمالاً. وهو وجوه:

الأول: آية المباهلة. وجه الاحتجاج أن قوله: «وأنفسنا» لم يرد به نفس النبي، بل المراد به علي، دلت عليه الأخبار الصحيحة. وليس نفس علي نفس محمد. فالمراد المساواة، فترك العمل به في فضيلة النبوة، وبقي حجة في الباقي. وقد يمنع أن المراد علي، بل جميع قراباته وخدمه داخلون فيه، يدل عليه صيغة الجمع.

الثاني: خبر الطير، وهو قوله: «اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل

---

(١) الحديث أخرجه الإمام مسلم في فضائل الصحابة باب من فضائل أبي بكر وعمر. رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه الترمذي رقم ٣٦٦٢ في المناقب باب مناقب أبي بكر رضي الله عنه. وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب، وهو كما قال، فإنه حسن بشواهده، وقد ذكره الحافظ في الفتح وسكت عليه ورواه بمعناه الديلمي في مسند الفردوس عن ابن مسعود. رضي الله عنه.

معي هذا الطير، فأتى علي. والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم. وأجيب بأنه لا يفيد كونه أحب إليه في كل شيء لصحة التقسيم، وإدخال لفظ الكل والبعض.

الثالث: قوله عليه السلام في ذي الثدية: «يقتله خير الخلق»[1]، وقد قتله علي. وأجيب بأنه ما باشر قتله، فيكون من باشره من أصحابه خيراً منه. وأيضاً فمخصوص بالنبي، ويضعف حينئذٍ عمومه للباقي.

الرابع: قوله عليه السلام: «أخي ووزيري، وخير من أتركه بعدي، يقضي ديني، وينجز وعدي علي ابن أبي طالب».

وأجيب بأنه يدل على أنه خير من يتركه قاضياً ومنجزاً. فلا يتناول الكل.

الخامس: قوله عليه السلام لفاطمة: «أما ترضين أني زوجتك من خير أمتي؟»[2].

وأجيب بأنه لا يلزم كونه خيراً من كل وجه. ولعل المراد: خيرهم لها.

السادس: قوله عليه السلام: «خير من أتركه بعدي علي».

وأجيب بما مر.

السابع: قوله عليه السلام: «أنا سيد العالمين، وعلي سيد العرب».

أجيب بأن السيادة الارتفاع، لا الأفضلية. وإن سلم، فهو كالخبر لا عموم له.

الثامن: قوله عليه السلام لفاطمة: «إن الله اطلع على أهل الأرض واختار منهم أباك، فاتخذه نبياً. ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك».

---

(١) ذي الثدية: كان رجلاً منافقاً في زمن النبي عليه السلام وصار خارجياً زمن علي كرم الله وجهه، وكان له ثدي مثل ثدي المرأة.

(٢) لم نعثر على هذا الأثر.

وأجيب بأنه لا عموم فيه، فلعله اختاره للجهاد، أو لبعلية فاطمة.

التاسع: إنه عليه السلام لما آخى بين الصحابة، اتخذه أخاً لنفسه.

قيل: لا دلالة، إذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الألفة والخدمة.

العاشر: قوله عليه السلام بعد ما بعث أبا بكر وعمر إلى خيبر، فرجعا منهزمين: «لأعطين الراية اليوم رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله، كراراً غير فرار»[1]، وأعطاها علياً. وذلك يدل على أن ما وصفه به، لم يوجد في غيره، فقيل: نفي المجموع لا يجب أن يكون بنفي كل جزء منه. بل يجوز أن يكون بنفي كونه كراراً غير فرار. ولا يلزم حينئذٍ الأفضلية مطلقاً.

الحادي عشر: قوله تعالى في حق النبي: ﴿**فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[2].

والمراد بصالح المؤمنين علي، كما نقله كثير من المفسرين.

فقيل: معارض بما عليه الأكثر من العموم، وقوم: من أن المراد أبو بكر وعمر.

الثاني عشر: قوله عليه السلام: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه، وإلى نوح في تقواه، وإلى إبراهيم في حلمه، وإلى موسى في هيبته. وإلى عيسى في عبادته، فلينظر إلى ابن أبي طالب». فقد ساواه بالأنبياء، وهم أفضل من سائر الصحابة إجماعاً.

وأجيب بأنه تشبيه ولا يدل على المساواة. وإلا كان علي أفضل من الأنبياء، لمشاركته لكل في فضيلته. واختصاصه بفضيلة الآخرين. والإجماع على أن الأنبياء أفضل من الأولياء.

---

(١) أخرجه الإمام البخاري ٧: ٥٨ في فضائل الصحابة باب مناقب علي بن أبي طالب. رضي الله عنه. وفي الجهاد باب ما قيل في لواء النبي. ﷺ. وفي المغازي باب غزوة خيبر ورواه الإمام مسلم رقم ٤٤٠٧ في فضائل الصحابة باب من فضائل علي بن أبي طالب. رضي الله عنه..

(٢) سورة التحريم، آية ٤.

المسلك الثاني: ما يدل عليه تفصيلاً. وهو أن فضيلة المرء على غيره إنما تكون بما له من الكمالات. وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة. وهي أمور:

الأول: العلم. وعلي أعلم الصحابة. لأنه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم، ومحمد ﷺ أعلم الناس وأحرصهم على إرشاده، وكان في صغره في حجره. وفي كبره ختناً له، يدخل عليه كل وقت. وذلك يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ. وأما أبو بكر فاتصل بخدمته في كبره، وكان يصل إليه في اليوم مرة أو مرتين. ولقوله عليه السلام: «أقضاكم علي»[1] والقضاء يحتاج إلى جميع العلوم، فلا يعارضه نحو: «أفرضكم زيد، وأقرؤكم أُبي». ولقوله تعالى: ﴿وَتَعِيهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾[2].

وأكثر المفسرين على أنه علي. ولأنه نهى عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر، وعن رجم الحاملة. فقال عمر: «لولا علي لهلك عمر!!»، ولقول علي: «لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها، لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم. والله ما من آية نزلت في بر، أو بحر، أو سهل، أو جبل، أو سماء، أو أرض، أو ليل، أو نهار، إلا وأنا أعلم فيمن نزلت، وفي أي شيء نزلت». ولأن علياً ذكر في خطبته من أسرار التوحيد، والعدل، والنبوة، والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام الصحابة. ولأن جميع الفرق ينتسبون إليه في الأصول والفروع. وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن، وابن عباس رئيس المفسرين تليمذه. وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى. وعلم النحو إنما ظهر منه. وهو الذي أمر أبا الأسود الدؤلي بتدوينه. وكذا علم الشجاعة وممارسة الأسلحة. وكذا علم الفتوة والأخلاق.

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في التفسير ٤٤٨١ عن ابن عباس. رضي الله عنهما، قال عمر. رضي الله عنه: وذكره ولفظه: أقرؤنا أبي وأقضانا علي. وابن ماجة في المقدمة ١١ وأحمد بن حنبل في المسند ٥: ١١٣ (حلبي).

(٢) سورة الحاقة، آية ١٢.

الثاني: الزهد. اشتهر عنه أنه. مع اتساع أبواب الدنيا عليه. ترك التنعم. وتخشن في المآكل والملابس، حتى قال للدنيا: «طلقتك ثلاثاً».

الثالث: الكرم، كان يؤثر المحاويج على نفسه وأهله، حتى تصدق في الصلاة بخاتمه، ونزل ما نزل، وتصدق في ليالي صيامه المنذور بما كان فطوره، ونزل فيه: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً﴾[1].

الرابع: الشجاعة. تواتر مكافحته للحروب ولقاء الأبطال. وقتل أكابر الجاهلية، حتى قال عليه السلام يوم الأحزاب: «لضربة علي خير من عبادة الثقلين». وتواتر وقائعه في خيبر وغيره.

الخامس: حسن خلقه، حتى نسب إلى الدعابة.

السادس: مزيد قوته، حتى قلع باب خيبر بيده، وقال: «ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية، لكن بقوة إلهية».

السابع: نسبه وقربه من الرسول نسباً ومصاهرة. وهو غير خفي. وعباس وإن كان عم النبي عليه السلام، لكن كان أخا عبد الله من الأب، وأبو طالب أخاه من الأب والأم.

الثامن: اختصاصه بصاحبة كفاطمة، وولدين كالحسن والحسين، وهما سيدا شباب أهل الجنة، ثم أولاد أولاده، ممن اتفق الأنام على فضلهم على العالمين، حتى كان أبو يزيد سقاء في دار جعفر الصادق[2] رضي الله عنه، ومعروف الكرخي[3] بواب دار علي بن موسى الرضا.

---

(١) سورة الإنسان، آية ٨.

(٢) هو جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط الهاشمي القرشي أبو عبد الله الملقب بالصادق سادس الأئمة الإثني عشر عند الإمامية كان من أجلاء التابعين، وله منزلة رفيعة في العلم، أخذ عنه جماعة منهم الإمامان أبو حنيفة ومالك. ولقب بالصادق لأنه لم يعرف عنه الكذب قط توفي عام ١٤٨هـ.
راجع وفيات الأعيان ١: ١٠٥ واليعقوبي ٣: ١١٥ وصفة الصفوة ٢: ٩٤.

(٣) هو معروف بن فيروز الكرخي أبو محفوظ، أحد أعلام الزهاد والمتصوفين كان من موالي الإمام علي الرضى بن موسى الكاظم، ولد في كرخ بغداد ونشأ وتوفي بها عام ٢٠٠هـ.=

والجواب عن الكل: أنه يدل على الفضيلة. وأما الأفضلية فلا. كيف ومرجعها إلى كثرة الثواب!! وذلك يعود إلى الاكتساب والإخلاص. وما يعود إلى نصرة الإسلام ومآثرهم في تقوية الدين.

واعلم أن مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين، وليست مسألة يتعلق بها عمل، فيكتفي فيها بالظن. والنصوص المذكورة من الطرفين. بعد تعارضها. لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف، لكنا وجدنا السلف قالوا بأن الأفضل أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي. وحسن ظننا بهم يقضي بأنهم لو لم يعرفوا ذلك، لما أطبقوا عليه. فوجب علينا اتباعهم في ذلك. وتفويض ما هو الحق فيه إلى الله.

الشرح:

(**المقصد الخامس:** في أفضل الناس بعد رسول الله. هو عندنا وأكثر قدماء المعتزلة أبو بكر رضي الله عنه. وعند الشيعة، وأكثر متأخري المعتزلة علي. لنا وجوه):

(**الأول:** قوله تعالى: ﴿**وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى**﴾[1]. قال أكثر المفسرين، و) قد (اعتمد عليه العلماء: إنها نزلت في أبي بكر، فهو) أتقى. ومن هو أتقى، فهو (أكرم عند الله لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾[2]. وهو) أي الأكرم عند الله هو (الأفضل) فأبو بكر أفضل ممن عداه من الأمة. (وأيضاً فقوله: ﴿**وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى**﴾[3] يصرفه عن) الحمل على (علي، إذ عنده نعمة التربية) فإن النبي

=اشتهر بالصلاح وقصده الناس للتبرك به حتى كان الإمام أحمد بن حنبل في جملة من يختلف إليه.

راجع طبقات الصوفية ٨٣-٩٠ ووفيات الأعيان ٢: ١٠٤ ونزهة الجليس ٢: ٣٥١.

(١) سورة الليل، الآيتان ١٧-١٨.

(٢) سورة الحجرات، آية ١٣.

(٣) سورة الليل، آية ١٩.

ربى علياً (وهي نعمة تجزى) وإذا لم يحمل عليه تعين أبو بكر للإجماع على أن ذلك الأتقى هو أحدهما لا غير.

(**الثاني**: قوله عليه السلام: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»[١] عمم الأمر) بالاقتداء (فيدخل في الخطاب علي، وهو يشعر بالأفضلية، إذ لا يؤمر الأفضل ولا المساوي بالاقتداء، سيما عندهم) إذ لا يجوزون إمامة المفضول أصلاً كما سيأتي.

(**الثالث**: قوله عليه السلام لأبي الدرداء: «والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر»)[٢].

(**الرابع**: قوله عليه السلام لأبي بكر وعمر: «هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين»)[٣].

(**الخامس**: قوله عليه السلام: «ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره»)[٤].

(**السادس**: تقديمه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات. وقوله: «يأبى الله ورسوله إلا أبا بكر») وفي معناه قوله: يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر. وذلك أن بلالاً أذن بالصلاة في أيام مرضه، فقال النبي عليه السلام لعبد الله بن

---

(١) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.

(٢) رواه الترمذي في المناقب باب مناقب عمر بن الخطاب. رضي الله عنه، وإسناده ضعيف وقال الترمذي: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده بذاك، ورواه الحاكم ٣: ٩٠ وصححه، وتعقبه الذهبي فقال: والحديث شبه الموضوع، أقول وهو مخالف للأحاديث الصحيحة.

(٣) الحديث رواه الترمذي رقم ٣٦٦٦ في المناقب باب مناقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وإسناده حسن، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه، ورواه الترمذي أيضاً رقم ٣٦٦٥ و ٣٦٦٧ في المناقب باب مناقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه. وهو حديث صحيح.

(٤) الحديث رواه الترمذي في المناقب باب مناقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وإسناده ضعيف، وقال الترمذي: هذا حديث غريب: أقول لكن له شواهد بمعناه يرقى بها منها التي بعده.

زمعة: «اخرج، وقل لأبي بكر يصلي بالناس». فخرج فلم يجد على الباب إلا عمر في جماعة ليس فيهم أبو بكر. فقال: يا عمر صل بالناس. فلما كبر وكان رجلاً صيتاً، وسمع عليه السلام صوته، قال ذلك ثلاث مرات(١).

(**السابع:** قوله عليه السلام: «خير أمتي أبو بكر ثم عمر).

(**الثامن:** قوله عليه السلام: «لو كنت متخذاً خليلاً دون ربي، لاتخذت أبا بكر خليلاً. ولكن هو شريكي في ديني، وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار، وخليفتي في أمتي»)(٢).

(**التاسع:** قوله عليه السلام) وقد ذكر عنده أبو بكر: (وأين مثل أبي بكر، كذبني الناس وصدقني، وآمن بي، وزوجني ابنته، وجهزني بماله، وواساني بنفسه، وجاهد معي ساعة الخوف»).

(**العاشر:** قول علي رضي الله عنه: «خير الناس بعد النبيين أبو بكر، ثم عمر، ثم الله أعلم». وقوله إذ قيل له ما توصي؟) أي أما توصي، وما تعين من يقوم مقامك بعدك: (ما أوصى رسول الله حتى أوصي. ولكن إن أراد الله بالناس خيراً، جمعهم على خيرهم، كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم»).

(لهم) أي للشيعة ومن وافقهم (فيه) أي في بيان أفضلية علي (مسلكان):

(**الأول:** ما يدل عليه) أي على كونه أفضل (إجمالاً وهو وجوه):

(**الأول:** آية المباهلة) وهي قوله تعالى: ﴿**تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ**﴾(٣) (وجه الاحتجاج أن قوله) تعالى:

---

(١) الحديث رواه أبو داود رقم ٤٦٦٠ و ٤٦٦١ في السنة باب استخلاف أبي بكر. رضي الله عنه، وهو حديث حسن.

(٢) رواه البخاري ٧/ ١٠ و ١١ في فضائل أصحاب النبي. ﷺ. باب قول النبي. ﷺ. سدوا الأبواب إلا باب أبي بكر، وباب هجرة النبي. ﷺ. إلى المدينة ومسلم رقم ٢٣٨٢ في فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر رضي الله عنه والترمذي ٣٦٦١ في المناقب.

(٣) سورة آل عمران، آية ٦١.

(﴿وَأَنفُسَنَا﴾ لم يرد به نفس النبي) لأن الإنسان لا يدعو نفسه، (بل المراد به علي. دلت عليه الأخبار الصحيحة) والروايات الثابتة عند أهل النقل أنه عليه السلام دعا علياً إلى ذلك المقام، (وليس نفس علي نفس محمد) حقيقة (فالمراد المساواة) في الفضل والكمال. (فترك العمل به في فضيلة النبوة، وبقي حجة في الباقي) فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة، فيكون فضل من الأمة. (وقد يمنع أن المراد) بأنفسنا (علي) وحده، (بل جميع قراباته وخدمه) النازلون عرفاً منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه، تدل عليه صيغة الجمع).

(**الثاني**: خبر الطير. وهو قوله) عليه السلام حين أهدي إليه طائر مشوي: («اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير»، فأتى علي)[1] وأكل معه الطائر. (والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم) فيكون هو أفضل وأكثر ثواباً.

(وأجيب بأنه لا يفيد كونه أحب إليه في كل شيء لصحة التقسيم، وإدخال لفظ الكل والبعض). ألا ترى أنه يصح أن يستفسر، ويقال: أحب خلقه إليه في كل شيء، أو في بعض الأشياء، وحينئذٍ جاز أن يكون أكثر ثواباً في شيء دون آخر، فلا يدل على الأفضلية مطلقاً.

(**الثالث**: قوله عليه السلام في ذي الثدية) «يقتله خير الخلق»)[2]. وفي رواية: «خير هذه الأمة». (وقد قتله علي).

---

(١) أخرجه الترمذي رقم ٣٧٢٣ في المناقب باب مناقب علي بن أبي طالب. رضي الله عنه. من طريق عيسى بن عمر عن إسماعيل بن عبد الرحمن السدي عن أنس. رضي الله عنه. وقال الترمذي: هذا حديث غريب لا نعرفه من حديث السدي إلا من هذا الوجه وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن أنس، وأخرجه الحاكم بمعناه من طريق سلمان بن بلال عن يحيى بن سعيد عن أنس وقال الحاكم، رواه عن أنس أكثر من ثلاثين نفساً ثم ذكر له شواهد عن جماعة من الصحابة. وقال الحافظ بن حجر: وفي الطبراني عن سفينة وابن عباس ومسند كل منهما متقارب.

(٢) لم نعثر على هذا الأثر على كثرة البحث والتقصي، ولعل الله سبحانه وتعالى يرشدنا إليه، وعلى الله قصد السبيل وعليه الاعتماد.

(وأجيب بأنه ما باشر قتله، فيكون من باشره من أصحابه خيراً منه) ومن سائر الخلق. وهو باطل إجماعاً. (وأيضاً فمخصوص بالنبي) أي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث. وإلا كان علي خيراً منه. (ويضعف حينئذٍ عمومه للباقي).

وقيل: الصواب في الجواب أن علياً حين قتله، كان أفضل الخلق، لأن قتله إياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة.

(**الرابع:** قوله عليه السلام: «أخي، ووزيري، وخير من أتركه بعدي، يقضي ديني، وينجز وعدي، علي بن أبي طالب. وأجيب بأنه) لا دلالة للأخوة والوزارة على الأفضلية. وأما باقي الكلام فإنه (يدل على أنه خير من يتركه قاضياً) لدينه (ومنجزاً) لوعده. وذلك لأن قوله: «يقضي» مفعول ثانٍ لـ «أتركه» أو حال من مفعوله. وحينئذٍ (فلا يتناول الكل).

(**الخامس:** قوله عليه السلام لفاطمة: «أما ترضين أني زوجتك من خير أمتي»).

(وأجيب بأنه لا يلزم) منه (كونه خيراً من كل وجه. ولعل المراد خيرهم لها) باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة.

(**السادس:** قوله عليه السلام: «خير من أتركه بعدي علي») (وأجيب بما مر) من أنه لا يلزم كونه خيراً من كل وجه، بل جاز أن يكون ذلك في قضاء الدين، وإنجاز الوعد.

(**السابع:** قوله عليه السلام: «أنا سيد العالمين، وعلي سيد العرب»). قالت عائشة رضي الله عنها: كنت عند النبي إذ أقبل علي فقال: «هذا سيد العرب». فقلت: «بأبي أنت وأمي يا رسول الله ألست سيد العرب؟ فقال: أنا...» الحديث.

(أجيب بأن السيادة) هي (الارتفاع، لا الأفضلية. وإن سلم فهو كالخبر لا عموم له). فلا يلزم كونه سيداً في كل شيء، بل في بعض الأشياء.

(**الثامن**: قوله عليه السلام لفاطمة: «إن الله اطلع على أهل الأرض واختار منهم أباك، فاتخذه نبياً، ثم اطلع ثانية، واختار منهم بعلك»).

(وأجيب بأنه لا عموم فيه، فلعله اختاره للجهاد، أو بعلية فاطمة).

(**التاسع**: إنه عليه السلام لما آخى بين الصحابة، اتخذه أخاً لنفسه). وذلك يدل على علو رتبته وأفضليته.

(قيل: لا دلالة) لاتخاذه أخاً على أفضليته (إذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة، وزيادة الإلفة والخدمة).

(**العاشر**: قوله عليه السلام بعد ما بعث أبا بكر وعمر إلى خيبر، فرجعا منهزمين: «لأعطين الراية اليوم رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله، كراراً غير فرار». وأعطاها علياً)[1] فإنه روي أنه عليه السلام بعث أبا بكر أولاً، فرجع منهزماً، وبعث عمر. فرجع كذلك، فغضب النبي عليه السلام لذلك. فلما أصبح، خرج إلى الناس ومعه راية فقال: «لأعطين...» إلى آخره. فتعرض له المهاجرون والأنصار. فقال عليه السلام: «أين علي»؟ فقيل: إنه أرمد العين. فتفل في عينه، ثم دفع إليه الراية. (وذلك يدل على أن ما وصفه به لم يوجد في غيره) ويلزم منه أن يكون أفضل ممن عداه.

(فقيل: نفي) هذا (المجموع لا يجب أن يكون بنفي كل جزء منه، بل يجوز أن يكون بنفي كونه كراراً غير فرار. ولا يلزم حينئذٍ الأفضلية مطلقاً) بل في كونه كراراً غير فرار.

(**الحادي عشر**: قوله تعالى في حق النبي: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[2] والمراد بصالح المؤمنين علي كما نقله كثير

---

(١) سبق تخريج هذا الحديث قريباً من هذا.

(٢) سورة التحريم، آية ٤.

من المفسرين) والمولى بمعنى الناصر. واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على أنه أفضل منهم، لأن نصرته من أفضل العبادات. وأيضاً بدأ الله بنفسه، ثم بجبريل، ثم بعلي، فدل على كونه أفضل من غيره.

(فقيل): دليلكم على أن المراد به علي (معارض بما عليه الأكثر من العموم) الشامل له ولغيره (و) بما عليه (قوم) من المفسرين كالضحاك وغيره (من أن المراد أبو بكر وعمر).

(**الثاني عشر**: قوله عليه السلام: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه، وإلى نوح في تقواه، وإلى إبراهيم في حلمه، وإلى موسى في هيبته، وإلى عيسى في عبادته، فلينظر إلى ابن أبي طالب»). (فقد ساواه) النبي عليه السلام (بالأنبياء) المذكورين (وهم أفضل من سائر الصحابة إجماعاً) فكذا من ساواهم.

(وأجيب بأنه تشبيه) لعلي بكل واحد من هؤلاء الأنبياء في فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة) في كل فضيلة لكل واحد منهم (وإلا كان علي أفضل من الأنبياء) المذكورين (لمشاركته) ومساواته حينئذٍ (لكل) منهم (في فضيلته، واختصاصه بفضيلة الآخرين. والإجماع) منعقد قبل ظهور المخالف الثابت (على أن الأنبياء أفضل من الأولياء).

(**المسلك الثاني**: ما يدل عليه) أي على كونه أفضل (تفصيلاً، وهو أن فضيلة المرء على غيره إنما تكون بما له من الكمالات. وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة. وهي أمور:

(**الأول**: العلم. وعلي أعلم الصحابة، لأنه كان في غاية الذكاء، والحرص على التعلم، ومحمد ﷺ أعلم الناس، وأحرصهم على إرشاده. وكان في صغره في حجره، وفي كبره ختناً له يدخل عليه كل وقت. وذلك) الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه (يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ. وأما أبو بكر، فاتصل بخدمته في كبره، وكان يصل إليه في اليوم مرة ومرتين.

ولقوله عليه السلام: «أقضاكم علي»[١]. والقضاء يحتاج إلى جميع العلوم) فيكون أعلم فيها جميعاً (فلا يعارضه نحو: أفرضكم زيد. وأقرؤكم أُبي)[٢] فإنهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط. (ولقوله تعالى: ﴿وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾)[٣]. أي: حافظة، (وأكثر المفسرين على أنه علي). ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما مدح به، (ولأنه) أي علياً (نهى عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر) ونبهه علي أن قوله وتعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[٤] مع قوله: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾[٥] يدل على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر. (و) نهاه أيضاً (عن رجم الحاملة) التي أقرت عنده بالزنا. وقال: إن كان لك سلطان عليها، فما سلطانك على ما في بطنها؟ (فقال عمر) في كل واحدة من القضيتين: (لولا علي، لهلك عمر. ولقول علي: «لو[٦] كسرت لي الوسادة، ثم جلست عليها، لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم»). والمقصود إحاطة علمه بما في هذه الكتب الأربعة، لا لجواز الحكم بما نسخ. فلا يتجه عليه اعتراض أبي هاشم بأن التوراة منسوخة، فكيف يجوز الحكم بها؟ ويدل على ما ذكرناه قوله: («والله ما من آية نزلت في بر، أو بحر، أو سهل، أو جبل، أو سماء، أو أرض، أو ليل، أو نهار، إلا وأنا أعلم فيمن نزلت، وفي أي شيء نزلت). ويؤيده أن أول كلامه مشتمل على الفرض والتقدير. وليس يلزم منه جواز

---

(١)و(٢) قال الحافظ في فتح الباري عن يحيى بن سعيد عن ابن الفضل عن يحيى القطان في فضائل القرآن، وفي رواية الإسماعيلي من طريق ابن خلاد عن يحيى بن سعيد عن سفيان حدثنا حبيب قال عمر: أقرؤنا أبي وأقضانا علي كذا أخرجه موقوفاً وقد أخرجه الترمذي وغيره من طريق أبي قلابة عن أنس مرفوعاً في ذكر أبي وفيه ذكر جماعة: وأوله: أرحم أمتي بأمتي أبو بكر وفيه وأقرؤهم لكتاب الله أبي بن كعب. الحديث وصححه.

(٣) سورة الحاقة، آية ١٢.

(٤) سورة البقرة، آية ٢٣٣.

(٥) سورة الأحقاف، آية ١٥.

(٦) في المطبوعة (أو) بدلاً من (لو).

الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة. (ولأن علياً ذكر في خطبته من أسرار التوحيد، والعدل، والنبوة، والقضاء، والقدر ما لم يقع مثله في كلام) سائر (الصحابة) فدل على أنه أعلم. (ولأن جميع الفرق ينتسبون إليه في الأصول) الكلامية (والفروع) الفقهية. (وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن). فإن خرقة المشايخ تنتهي إليه. (وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه. وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى. وعلم النحو إنما ظهر منه. وهو الذي) تكلم فيه أولاً. و (أمر أبا الأسود الدؤلي بتدوينه) كما هو المشهور. (وكذا علم الشجاعة وممارسة الأسلحة. وكذا علم الفتوة والأخلاق) فإنه كان أعلم بها من غيره.

(**الثاني**) من تلك الأمور: (الزهد. اشتهر عنه أنه. مع اتساع أبواب الدنيا عليه، ترك التنعم، وتخشن في المآكل والملابس) ولم يلتفت إلى الملاذ (حتى قال للدنيا: «طلقتك ثلاثاً»).

(**الثالث**: الكرم). قد اشتهر عنه أنه (كان يؤثر المحاويج) والمساكين (على نفسه وأهله) وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق في الصلاة بخاتمه ونزل) في شأنه (ما نزل) على ما مر (وتصدق) أيضاً (في ليالي صيامه المنذور بما كان فطوره، ونزل فيه: ﴿**وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً**﴾)[1].

(**الرابع**: الشجاعة. تواتر مكافحته للحروب، ولقاء الأبطال، وقتل أكابر الجاهلية، حتى قال عليه السلام يوم الأحزاب: «لضربة علي خير من عبادة الثقلين»[2] وتواتر وقائعه في خيبر وغيره).

(**الخامس**: حسن خلقه). قد اشتهر ذلك منه (حتى نسب إلى الدعابة). وقد قال عليه السلام: حسن الخلق من الإيمان[3].

---

(١) سورة الإنسان، آية ٨.

(٢) سبق الحديث عن هذا الأثر.

(٣) سبق تخريج هذا الحديث.

(**السادس:** مزيد قوته، حتى قلع باب خيبر بيده. وقال: «ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية، لكن بقوة إلهية»).

(**السابع:** نسبه وقربه من الرسول نسباً ومصاهرة. وهو غير خفي. وعباس وإن كان عم النبي عليه السلام، لكن كان أخا عبد الله من الأب، وأبو طالب أخاه من الأب والأم).

(**الثامن:** اختصاصه بصاحبة كفاطمة) سيدة نساء العالمين. (وولدين كالحسن والحسين. وهما سيدا شباب أهل الجنة) كما ورد في الحديث، (ثم أولاد أولاده ممن اتفق الأنام على فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد)[1] مع علو طبقته (سقاء في دار جعفر الصادق رضي الله عنه[2]. و) كان (معروف الكرخي[3] بواب دار علي بن موسى الرضا)[4]. هذا مما لا شبهة في صحته. فإن معروفاً كان صبياً نصرانياً، فأسلم على يد علي بن موسى، وكان يخدمه. وأما أبو يزيد فلم يدرك جعفراً، بل هو متأخر عن معروف. ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر. فلذلك اشتهر انتسابه إليه. وإذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي، وجب أن يكون أفضل من غيره.

(والجواب عن الكل أنه يدل على الفضيلة. وأما الأفضلية فلا، كيف، ومرجعها) أي مرجع الأفضلية التي نحن بصددها (إلى أكثر الثواب) والكرامة عند الله. وذلك يعود إلى الاكتساب) للطاعات. (والإخلاص) فيها. (وما يعود) إلى نصرة الإسلام ومآثرهم في تقوية الدين. ومن المعلوم في كتب السير أن

---

(١) سبقت الترجمة له قريباً من هذا.

(٢) سبقت الترجمة له قريباً من هذا.

(٣) سبقت الترجمة له قريباً من هذا.

(٤) هو علي بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق أبو الحسن الملقب بالرضي، ثامن الأئمة الإثني عشر عند الإمامية ومن أجلاء السادة أهل البيت وفضلائهم ولد بالمدينة عام ١٥٣هـ وكان أسود اللون له مواقف مع المأمون العباسي وأحبه وزوجه ابنته وعهد إليه بالخلافة من بعده، توفي عام ٢٠٣هـ.

أبا بكر لما أسلم، اشتغل بالدعوة إلى الله، فأسلم على يده عثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد الله[(١)]، والزبير، وسعد بن أبي وقاص[(٢)]، وعثمان بن مظعون[(٣)]، فتقوى بهم الإسلام. وكان دائماً في منازعة الكفار، وإعلاء دين الله في حياة النبي عليه الصلاة والسلام، وبعد وفاته.

(واعلم أن مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين) إذ دلالة العقل بطريق الاستقلال على الأفضلية بمعنى الأكثرية في الثواب، بل مستندها النقل. (وليست) هذه المسألة (مسألة يتعلق بها عمل، فيكتفى فيها بالظن) الذي هو كاف في الأحكام العملية، بل هي مسألة علمية يطلب فيها اليقين. (والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف) لأنها بأسرها إما آحاد، أو ظنية الدلالة، مع كونها متعارضة أيضاً. وليس الاختصاص بكثرة أسباب الثواب موجباً لزيادته قطعاً، بل

---

(١) هو طلحة بن عبيد الله بن عثمان التيمي القرشي أبو محمد صحابي شجاع من الأجواد، وأحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد الستة أصحاب الشورى، وأحد الثمانية السابقين إلى الإسلام، شهد أحداً وثبت مع النبي ﷺ وبايعه على الموت فأصيب بأربعة وعشرين جرحاً وشهد الخندق وسائر المشاهد قتل يوم الجمل عام ٣٦هـ وله ٣٨ حديثاً.
راجع ابن سعد ٣: ١٥٢ وتهذيب التهذيب ٥: ٢٠ والبدء والتاريخ ٥: ٨٢ وصفة الصفوة ١: ١٣٠.

(٢) سعد بن أبي وقاص مالك بن أهيب بن عبد مناف القرشي أبو إسحاق الصحابي الأمير، فاتح العراق ومدائن كسرى، وأحد الستة الذين عينهم عمر للخلافة وأول من رمى بسهم في سبيل الله أسلم وهو ابن ١٧ سنة، وشهد بدراً وافتتح القادسية ونزل أرض الكوفة له في كتب الحديث ٢٧١ حديثاً توفى عام ٥٥هـ.
راجع الرياض النضرة ٢: ٣٠١.٢٩٢ وتاريخ الخميس ١: ٤٩٩ والتهذيب ٢: ٤٨٣ والبدء والتاريخ ٥: ٨٤.

(٣) هو عثمان بن مظعون بن حبيب بن وهب الجمحي أبو السائب. صحابي، كان من حكماء العرب في الجاهلية، يحرم الخمر وأسلم بعد ثلاثة عشر رجلاً، وهاجر إلى أرض الحبشة مرتين وأراد أن يتبتل زهداً في الحياة فمنعه رسول الله ﷺ. فاتخذ بيتاً يتعبد فيه. وشهد بدراً، ولما مات جاءه النبي ﷺ. فقبله ميتاً. وهو أول من مات بالمدينة وكان ذلك عام ٢هـ.
راجع ابن سعد ٣: ٢٨٦ والإصابة ت ٥٤٥٥ وصفة الصفوة ١: ١٧٨ وحلية الأولياء ١: ١٠٢ وتاريخ الخميس ١: ٤١١.

ظنناً، لأن الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف، فله أن لا يثبت المطيع، ويثبت غيره. وثبوت الإمامة وإن كان قطعياً لا يفيد القطع بالأفضلية، بل غايته الظن. كيف ولا قطع بأن إمامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل. (لكنَّا وجدنا السلف قالوا بأن الأفضل أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي. وحسن ظننا بهم يقضي بأنهم لم يعرفوا ذلك، لما أطبقوا عليه، فوجب علينا اتباعهم في ذلك) القول. (وتفويض ما هو الحق فيه إلى الله).

قال الآمدي: وقد يراد بالتفضيل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر إما بأصل فضيلة لا وجود لها في الآخر، كالعالم والجاهل، وإما بزيادة فيها ككونه أعلم مثلاً. وذلك أيضاً غير مقطوع به فيما بين الصحابة، إذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم، إلا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها. وبتقدير عدم المشاركة، فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى. ولا سبيل إلى الترجيح بكثرة الفضائل، لاحتماله أن تكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة، إما لزيادة شرفها في نفسها، أو لزيادة كميتها. فلا جزم بالأفضلية بهذا المعنى أيضاً.

المقصد السادس

المتن:

في إمامة المفضول مع وجود الفاضل. منعه قوم، لأنه قبيح عقلاً. فإن من ألزم الشافعي[1] حضور درس بعض آحاد الفقهاء، والعمل بفتواه، عد سفيهاً، قاضياً بغير قضية العقل. وجوّزه الأكثرون. إذ لعله أصلح للإمامة من الفاضل. إذ المعتبر في ولاية كل أمر معرفة مصالحه ومفاسده، وقوة القيام

(١) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع أبو عبد الله أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة وإليه نسبة الشافعية ولد في غزة (بفلسطين) عام ١٥٠هـ وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين وزار بغداد مرتين وقصد مصر سنة ١٩٩هـ. فتوفي بها عام ٢٠٤هـ له تصانيف كثيرة منها كتاب الأم والمسند، وأحكام القرآن، والرسالة. وغير ذلك كثير.

راجع تذكرة الحفاظ ١: ٣٢٩ وتهذيب التهذيب ٩: ٢٥ والوفيات ١: ٤٤٧.

بلوازمه. ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة أعرف، وبشرائطها أقوم. وفصل قوم فقالوا: نصب الأفضل إن أثار فتنة لم يجب. وإلا وجب.

الشرح:

(**المقصد السادس:** في إمامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم) كالإمامية، (لأنه قبيح عقلاً. فإن من ألزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه، عد سفيهاً قاضياً بغير قضية العقل. وجوزه الأكثرون) وقالوا: جعل المفضول رئيساً ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في المثال المذكور مستقبح. وأما في غيره كما فيما نحن بصدده، فلا. (إذ لعله أصلح للإمامة من الفاضل. إذ المعتبر في ولاية كل أمر) والقيام به (معرفة مصالحه ومفاسده، وقوة القيام بلوازمه. ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة) والرياسة (أعرف، وبشرائطها أقوم) وعلى تحمل أعبائها أقدر.

(وفصل قوم) في هذه المسألة (فقالوا: نصب الأفضل إن أثار فتنة، لم يجب) كما إذا فرض أن العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل، بل للمفضول. (وإلا وجب).

المقصد السابع

المتن:

إنه يجب تعظيم الصحابة كلهم، والكف عن القدح فيهم، لأن الله عظمهم، وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه[١]. والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة[٢].

ثم إن من تأمل سيرتهم، ووقف على مآثرهم، وجدهم في الدين،

---

(١) قال تعالى: ﴿محمد رسول الله ـ والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من أثر السجود﴾ سورة الفتح، آية ٢٩.

(٢) قال الرسول ـ ﷺ ـ «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».

وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرة الله ورسوله، لم يتخالجه شك في عظم شأنهم، وبراءتهم عما ينسب إليهم المبطلون من المطاعن. ومنعه ذلك عن الطعن فيهم، ورأى ذلك مجانباً للإيمان. ونحن لا نلوث كتابنا بأمثال ذلك. وهي مذكورة في المطولات مع التقصي عنها.

وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة، فالهشامية[١] أنكروا وقوعها. ولا شك أنه مكابرة للتواتر في قتل عثمان، ووقعة الجمل، وصفين. والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام. فإن أرادوا أنه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به، إذ قال الشافعي: تلك دماء طهر الله عنها أيدينا، فلنطهر عنها ألسنتنا. وإن أرادوا أنَّا لا نعلم أوقعت أو لا؟ فباطل لوقوعها قطعاً.

واتفق العمرية[٢] (أصحاب عمرو بن عبيد)، الواصلية[٣] (أصحاب واصل بن عطاء) على رد شهادة الفريقين. قالوا: لو شهد الجميع بباقة بقل، لم نقبلها. أما العمرية فلأنهم يرون فسق الجميع، وأما الواصلة فلأنهم يفسقون أحد الفريقين، لا بعينه، فلا يعلم عدالة شيء منهما. والذي عليه الجمهور. أن المخطيء قتلة عثمان ومحاربو علي، لأنهما إمامان، فيحرم القتل والمخالفة قطعاً.

---

(١) هؤلاء أتباع هشام بن عمرو الفوطي وفضائحه كثيرة منها أنه حرم على الناس أن يقولوا ﴿حسبنا الله ونعم الوكيل﴾ (سورة آل عمران، آية ١٧٣) وامتناعه عن إطلاق كثير مما نطق به القرآن فمنع الناس من أن يقولوا: «إن الله تعالى عز وجل ألف بين قلوب المؤمنين وأضل الفاسقين» وغير ذلك كثير. راجع الفرق بين الفرق ١٥٩.١٦٠ والتبصير ص ٤٦ والملل والنحل ١: ٧٢ ومقالات الإسلاميين ١: ٢١٨ و ٢١٩.

(٢) اتباع عمرو بن عبيد بن باب مولى بني تميم، وكان جده من سبي كابل، وما ظهرت البدع والضلالات في الأديان إلا من أبناء السبايا كما روي في الخبر.
راجع في شأن هذه الفرقة التبصير ص ٤٣ والملل والنحل ١: ٤٩ وقد ضمها الشهر ستاني إلى النظامية. والفرق بين الفرق ١٢٠.

(٣) هؤلاء أتباع واصل بن عطاء الغزال رأس المعتزلة وداعيهم إلى بدعتهم بعد معبد الجهني وغيلان الدمشقي وكان واصل من منتابي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة وكان الناس يومئذٍ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق. راجع التبصير ٤٠ والملل والنحل ١: ٤٦ والفرق بين الفرق ١١٧.

الشرح:

(**المقصد السابع**: أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم، والكف عن القدح فيهم، لأن الله) سبحانه وتعالى عظمهم، وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه) كقوله: ﴿**وَالسَّابِقُوْنَ الأَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ**﴾[(١)]. وقوله: ﴿**يَوْمَ لَا يُخزِيْ اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُوْرُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ**﴾[(٢)].

وقوله: ﴿**وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً**﴾[(٣)] وقوله ﴿**لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ إِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ**﴾[(٤)] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله. (والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[(٥)]. ومنها قوله: «لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً، ما بلغ مد أحدهم، ولا نصيفه». ومنها قوله: «الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم. ومن أبغضهم، فببغضي أبغضهم. ومن آذاهم، فقد آذاني. ومن آذاني فقد آذى الله. فيوشك أن يأخذه» إلى غير ذلك من الأحاديث المشهورة في الكتب الصحاح. (ثم إن من تأمل سيرتهم، ووقف على مآثرهم، وجدهم في الدين، وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرة الله ورسوله، لم يتخالجه شك في عظم شأنهم وبراءتهم عما ينسب إليهم المبطلون من المطاعن، ومنعه ذلك) أي تيقنه بحالهم (عن الطعن فيهم،

---

(١) سورة التوبة، آية ١٠٠.

(٢) سورة التحريم، آية ٨.

(٣) سورة الفتح، آية ٢٩.

(٤) سورة الفتح، آية ١٨.

(٥) الحديث أخرجه الترمذي في كتاب الفتن باب ما جاء في القرن الثالث ٢٢٢١ عن الأعمش عن علي بن مدرك عن هلال بن يساف عن عمران بن حصين قال: سمعت رسول الله ﷺ. يقول: وذكره. ورواه ابن ماجة في كتاب الأحكام ٢٧ وأحمد بن حنبل في المسند ١: ٣٧٨، ٤١٧، ٤٣٤ (حلبي) ورواه البخاري في كتاب الشهادات ٩ وفضائل أصحاب النبي أو الرفاق ٧.

فرأى ذلك مجانباً للإيمان. ونحن لا نلوث كتابنا بأمثال ذلك. وهي مذكورة في المطولات، مع التقصي عنها) فارجع إليها إن أردت الوقوف عليها. (وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة، فالهشامية) من المعتزلة (أنكروا وقوعها. ولا شك أنه مكابرة للتواتر في قتل عثمان، ووقعة الجمل وصفين. والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام) فيها بتخطئة أو تصويب. وهم طائفة من أهل السنة. (فإن أرادوا أنه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به. إذ قال الشافعي) وغيره من السلف: («تلك دماء طهر الله عنها أيدينا، فلنطهر عنها ألسنتنا. وإن أرادوا أنا لا نعلم أوقعت أم لا؟ فباطل لوقوعها قطعاً). وأنت خبير بأن الشق الثاني من الترديد ينافي الاعتراف بوقوعها. (واتفق العمرية أصحاب عمرو بن عبيد، والواصلية أصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين. قالوا: لو شهد الجميع بباقة بقلة، لم نقبلها. أما العمرية فلأنهم يرون فسق الجميع) من الفريقين. (وأما الواصلية فلأنهم يفسقون أحد الفريقين لا بعينه، فلا يعلم عدالة شيء منهما. والذي عليه الجمهور) من الأمة هو (أن المخطىء قتلة عثمان، ومحاربو علي، لأنهما إمامان. فيحرم القتل والمخالفة قطعاً). إلا أن بعضه كالقاضي أبي بكر[1] ذهب إلى أن هذه التخطئة لا تبلغ إلى حد التفسيق. ومنهم من ذهب إلى التفسيق، كالشيعة، وكثير من أصحابنا.

---

(١) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر قاض من كبار علماء الكلام انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة ولد في البصرة عام ٣٣٨هـ وسكن بغداد فتوفي فيها عام ٤٠٣هـ كان جيد الاستنباط، سريع الجواب من كتبه: إعجاز القرآن، والإنصاف، ومناقب الأئمة، والملل والنحل، وهداية المرشدين، وكشف أسرار الباطنية، وغير ذلك.

راجع وفيات الأعيان ١: ٤٨١ وتاريخ بغداد ٥: ٣٧٩ ودائرة المعارف الإسلامية ٣: ٢٩٤ وتبين كذب المفتري ٢١٧-٢٢٦.

خاتمة

في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

المتن:

أوجبه قوم، ومنعه آخرون. والحق أنه تابع للمأمور به والمنهي عنه، فيكون الأمر بالواجب واجباً، وبالمندوب مندوباً، والنهي عن الحرام واجباً، وعن المكروه مندوباً. ثم إنه فرض كفاية، لا فرض عين. فإذا قام به قوم، سقط عن الآخرين، لأن غرضه يحصل بذلك. وإذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر، أثم الكل بتركه. وهو عندنا من الفروع، وعند المعتزلة من الأصول.

ولوجوبه شرطان:

أحدهما: أن يظن أنه لا يصير موجباً لثوران فتنة. وإلا لم يجب. وكذا إذا ظن أنه لا يفضي إلى المقصود. بل يستحب حينئذٍ إظهاراً لشعار الإسلام.

وثانيهما: عدم التجسس، للكتاب والسنة. أما الكتاب فقوله تعالى: **﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾**[1]. وقوله: **﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا...﴾**[2] الآية.

وأما السنة، فقوله عليه السلام: «من تتبع عورة أخيه، تتبع الله عورته.

---

(١) سورة الحجرات، آية ١٢.

(٢) سورة النور، آية ١٩.

ومن تتبع الله عورته، فضحه على رؤوس الأشهاد الأولين والآخرين». وقوله عليه السلام: «من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليسترها»[1].

وعلم من سيرته عليه السلام أنه كان لا يتجسس عن المنكرات. بل يسترها، ويكره إظهارها. جعلنا الله ممن اتبع الهدى. واقتدى برسول الله وأصحابه، والصالحين من عباده، إنه ولي الهداية والتوفيق. والحمد لله رب العالمين، والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين.

الشرح:

(خاتمة) للمرصد الرابع: (في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أوجبه قوم، ومنعه آخرون. والحق أنه تابع للمأمور به والمنهي عنه، فيكون الأمر بالواجب واجباً، وبالمندوب مندوباً. والنهي عن الحرام واجباً، وعن المكروه مندوباً. ثم إنه فرض كفاية لا فرض عين. فإذا قام به قوم، سقط عن الأخرين، لأن غرضه يحصل بذلك. وإذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر، أثم الكل بتركه. وهو عندنا من الفروع. وعند المعتزلة من الأصول).

قال الآمدي: ذهب بعض الروافض إلى أنه لا يجب، بل لا يجوز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بنصب الإمام واستنابته كما في إقامة الحدود. وذهب من عداهم إلى وجوبه مطلقاً، ثم اختلفوا فذهب أهل السنة إلى وجوبه شرعاً، والجبائي وابنه إلى وجوبه عقلاً، ثم اختلفا فقال الجبائي: يجب مطلقاً فيما يدرك حسنه وقبحه عقلاً.

وقال أبو هاشم: إن تضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهي، ولا يندفع عنه إلا بذلك، وجب. وإلا، فلا. والذي

---

(١) الحديث رواه صاحب الموطأ في كتاب الحدود ٢ باب ما جاء فيمن اعترف على نفسه بالزنا ١٢ حدثني مالك عن زيد بن أسلم، أن رجلاً اعترف على نفسه بالزنا على عهد رسول الله ﷺ. فدعا له رسول الله ـ ﷺ ـ بسوط فأتي السوط وبه كسر فقال: فوق هذا فأتي بسوط جديد لم تقطع ثمرته فقال: دون هذا، فأتي بسوط قد ركب به ولان فأمر رسول الله ـ ﷺ ـ فجلد ثم قال. قد آن لكم أن تنتهوا عن حدود الله ثم قال: وذكره.

يدل على وجوبه عندنا الإجماع. فإن القائل قائلان: قائل بوجوبه مطلقاً، وقائل بوجوبه باستنابة الإمام. فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب، كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[1].

والسنة كقوله عليه السلام: «لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو ليسلطن الله شراركم على خياركم، فيدعو خياركم فلا يستجاب»[2].

وأما عدم توقف جوازه على استنابة الإمام، فيدل عليه أن كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر بلا استنابة وإذن من الإمام. وكان ذلك شائعاً ذائعاً فيما بينهم. ولم يوجد نكير، فكان إجماعاً على جوازه. (ولوجوبه) بعد علمه بأن ما يأمر به معروف، وأن ما ينهى عن منكر. وأن ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور، والناهي والمنهي، (شرطان:

أحدهما: أن يظن أنه لا يصير موجباً لثوران فتنة. وإلا لم يجب. وكذا) لا يجب (إذا ظن أنه لا يفضي إلى المقصود، بل يستحب حينئذٍ إظهاراً لشعار الإسلام) فوجوبه إنما هو إذا جوز حصول المقصود بلا إثارة فتنة.

(**وثانيهما:** عدم التجسس) والتفتيش عن أحوال الناس (للكتاب والسنة).

(أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾[3] وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ

---

(١) سورة آل عمران، آية ١٠٤.

(٢) الحديث رواه الإمام أحمد في كتاب المسند ٥: ٣٩٠ حدثنا عبد الله بن غير حدثنا رزين الجهني حدثني أبو الرقاد قال: خرجت مع مولاي وأنا غلام فدفعت إلى حذيفة وهو يقول: إن كان الرجل ليتكلم بالكلمة على عهد رسول الله ﷺ. فيصير منافقاً وإني لأسمعها من أحدكم في المقعد الواحد أربع مرات: وذكره.

(٣) سورة الحجرات، آية ١٢.

﴿يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا....﴾ الآية[١]. فإنه يدل على حرمة السعي في إظهار الفاحشة. ولا شك أن التجسس سعي في إظهارها.

(وأما السنة: فقوله عليه السلام: «من تتبع عورة أخيه، تتبع الله عورته. ومن تتبع الله عورته، فضحه على رؤوس الأشهاد الأولين والآخرين»[٢]. وقوله عليه السلام: «من ابتلي بشيء من هذه القاذورات، فليسترها»)[٣] بستر الله. فإن من أبدى لنا صفحته، أقمنا عليه حد الله. (و) أيضاً قد (علم من سيرته عليه السلام أنه كان لا يتجسس عن المنكرات، بل يسترها، ويكره إظهارها. جعلنا الله ممن اتبع الهدى، واقتدى برسول الله، وأصحابه، والصالحين من عباده، إنه ولي الهداية والتوفيق، والحمد لله رب العالمين، والصلاة على نبيه محمد، وآله، وأصحابه أجمعين)، والتابعين لهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.

---

(١) سورة النور، آية ١٩.

(٢) الحديث رواه الإمام مسلم في كتاب البر ٨٣ وأبو داود في كتاب الأدب ٣٥، ٣٧.

(٣) سبق تخريج الحديث قريباً من هذا.

تزييل

المتن:

في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: «ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة. كلها في النار، إلا واحدة. وهي ما أنا عليه وأصحابي»[1]. وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به.

إعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة، والنجارية، والجبرية، والمشبهة، والناجية.

الشرح:

(تذييل) للكتاب (في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول ﷺ بقوله: «ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة. كلها في النار إلا واحدة، وهي ما أنا عليه وأصحابي»[2]. وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به).

قال الآمدي: كان المسلمون عند وفاة النبي عليه السلام على عقيدة واحدة، وطريقة واحدة، إلا من كان يبطن النفاق، ويظهر الوفاق، ثم نشأ

---

(١) الحديث رواه ابن ماجة في كتاب الفتن ١٧ باب افتراق الأمم ٣٩٩١. حدثنا محمد بن بشر حدثنا محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ وذكره. ورواه أيضاً من حديث عوف بن مالك قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ وذكره. وفي الزوائد: إسناد حديث عوف بن مالك فيه مقال وراشد بن سعد قال فيه أبو حاتم: صدوق، وعباد بن يوسف لم يخرج له أحد سوى ابن ماجة، وليس له عنده سوى هذا الحديث قال ابن عدي: روى أحاديث تفرد بها، وذكره ابن حبان في الثقات وباقي رجال الإسناد ثقات. ورواه أبو داود في كتاب السنة ١ والترمذي في كتاب الإيمان ١٨ وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ٣٣٢، ٣: ١٤٥ (حلبي).

(٢) سبق تخريج هذا الحديث.

الخلاف فيما بينهم أولاً في أمور اجتهادية لا توجب إيماناً ولا كفراً. وكان غرضهم منها إقامة مراسم الدين، وإدامة مناهج الشرع القويم، وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته: «ائتوني بقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي»... حتى قال عمر: «إن النبي قد غيبه الوجع، حسبنا كتاب الله». وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي: «قوموا عني، لا ينبغي عندي التنازع»[1]. وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش أسامة، فقال قوم بموجب الاتباع، لقوله عليه السلام: «جهزوا جيش أسامة. لعن الله من تخلف عنه»[2].

وقال قوم بالتخلف انتظاراً لما يكون من رسول الله في مرضه، وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر: من قال: «إن محمداً قد مات، علوته بسيفي. وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم»[3].

وقال أبو بكر: «من كان يعبد محمداً، فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد إله محمد، فإنه حي لا يموت». وتلا قوله تعالى: **﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ...﴾**[4] الآية. فرجع القوم إلى قوله.

وقال عمر: كأني ما سمعت هذه الآية إلا الآن. وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة، أو المدينة، أو القدس، حتى سمعوا ما روي عنه من أن الأنبياء يدفنون حيث يموتون.

وكاختلافهم في الإمامة، وثبوت الإرث عن النبي كما مر. وفي قتال مانعي الزكاة، حتى قال عمر: كيف نقاتلهم، وقد قال عليه السلام: أمرت أن

---

(١) الحديث رواه البخاري في كتاب العلم ٣٩ وكتاب الجهاد ١٧٦ وكتاب الجزية ٦ والمغازي ٨٣، ورواه الإمام مسلم في كتاب الوصية ٢٠ وأحمد بن حنبل في المسند ١: ٢٢٢.

(٢) راجع طبقات ابن سعد باب وفاة الرسول ـ ﷺ.

(٣) راجع تفسير الدر المنثور عند قوله تعالى: **﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم﴾** (سورة آل عمران، آية ١٤٤).

(٤) سورة آل عمران، آية ١٤٤.

أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله. فإذا قالوها، عصموا مني دماءهم وأموالهم. فقال له أبو بكر: أليس قد قال: إلا بحقها. ومن حقها إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة. ولو منعوني عقالاً مما أدوه إلى النبي، لقاتلتهم عليه.

ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص أبي بكر على عمر بالخلافة، ثم في أمر الشورى، حتى استقر الأمر على عثمان. ثم اختلافهم في قتله. وفي خلافة علي ومعاوية، وما جرى في وقعة الجمل، وصفين. ثم اختلافهم أيضاً في بعض أحكام الفروعية، كاختلافهم في الكلالة، وميراث الجد مع الإخوة، وعقل الأصابع، وديات الأسنان... إلى غير ذلك من الأحكام.

وكان الخلاف يندرج ويترقى شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة، حتى ظهر معبد الجهني[1]، وغيلان الدمشقي، ويونس الأسواري، وخالفوا في القدر، وإسناد جميع الأشياء إلى تقدير الله. ولم يزل الخلاف يتشعب، والآراء تتفرق حتى تفرق أهل الإسلام، وأرباب المقالات إلى ثلاث وسبعين فرقة. وإذا عرفت هذا فنقول: (اعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة، والجبرية، والنجارية[2]، والمشبهة، والناجية).

---

(١) هو معبد بن عبد الله بن عويم الجهني أول من قال بالقدر في البصرة. سمع الحديث من ابن عباس، وعمران بن حصين، وحضر يوم التحكيم وانتقل من البصرة إلى المدينة فنشر فيها مذهبه، وعنه أخذ غيلان الدمشقي، أقام بمكة وقتله الحجاج صبراً بعد أن عذبه وقيل صلبه عبد الملك بن مروان بدمشق عام ٨٠هـ.

راجع تهذيب التهذيب ١٠: ٢٢٥ وميزان الاعتدال ٣: ١٨٣ وكتاب الضعفاء الصغير للبخاري.

(٢) أصحاب أبو عبد الله: الحسين بن محمد بن عبد الله النجار. وهو من متكلمي المجبرة. وقيل: إنه كان يعمل الموازين، وكان إذا تكلم سمع له صوت كصوت الخفاش، وله مع النظام مجالس ومناظرات. وكان ذلك سبب موته. راجع الفهرست ٢٦٨.

وراجع في شأن هذه الفرقة مقالات الإسلاميين ١: ٣١٥ والملل والنحل ١: ٨٨ والتبصير ٦١ والفرق بين الفرق ٢٠٧.

الفرقة الأولى

المعتزلة

المتن:

أصحاب واصل بن عطاء الغزال، اعتزل عن مجلس الحسن البصري. وأخذ يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت له المنزلة بين المنزلتين[١].

فقال الحسن: قد اعتزل عنا واصل. ويلقبون بالقدرية، لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم. وأنهم قالوا: إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله، أولى باسم القدرية. ويرده قوله عليه السلام: «القدرية مجوس هذه الأمة»[٢]

وقوله عليه السلام: «هم خصماء الله في القدر»[٣]. ولقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد، لقولهم بوجوب الأصلح، ونفي الصفات القديمة. وقالوا جميعاً بأن القدم أخص وصف الله، وبنفي الصفات. وبأن كلامه مخلوق محدث، وبأنه غير مرئي في الآخرة. والحسن والقبح عقليان، ويجب عليه رعاية الحكمة في أفعاله، وثواب المطيع والتائب. وعقاب صاحب الكبيرة. ثم افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضاً، منهم:

١ـ الواصلية: قالوا بنفي الصفات، وبالقدر، وامتناع إضافة الشر إلى

---

(١) راجع كتاب الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار.

(٢) رواه الطبراني، وأبو داود وغيرهما عن ابن عمر مرفوعاً. والقدرية هي المعتزلة منسوبون إلى القدر لإنكارهم له، وهم فرقتان فرقة زعمت أن الله سبحانه لم يقدر الأشياء ولم يتقدم علمه بها، وإنما يعلمها بعد وقوعها فسميت قدرية لإنكارهم القدر وقد انقرضت هذه الفرقة وصارت القدرية بعد ذلك تعتقد إثبات القدر، ولكن تقول الخير من الله، والشر من غيره.

(٣) لم نعثر على هذا الأثر على كثرة البحث والتقصي.

الله، وبالمنزلة بين المنزلتين وذهبوا إلى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه. وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمناً، ولا كافراً، وأن يخلد في النار. وكذا علي ومقاتلوه. وحكموا بأن علياً وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة، لم تقبل كشهادة المتلاعنين[١].

٢ـ العمرية: مثلهم. إلا أنهم فسقوا الفريقين[٢].

٣ـ الهذيلية: أصحاب أبي الهذيل العلاف. قالوا بفناء مقدورات الله. وأن أهل الخلدين يصيرون إلى خمود. ولذلك سمى المعتزلة أبا الهذيل جهمي الآخرة. وأن الله عالم بعلم هو ذاته، قادر بقدرة هي ذاته. ومريد بإرادة لا في محل. وبعض كلامه لا في محل، وهو كن. وإرادته غير المراد. والحجة فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة[٣].

٤ـ النظامية: أصحاب إبراهيم بن سيار النظام[٤]. قالوا: لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه. ولا أن يزيد أو ينقص من ثواب وعقاب. وكونه مريداً لفعله أنه خالقه. ولفعل العبد أنه آمر به. والإنسان هو الروح، والبدن آلتها. والأعراض أجسام. والجوهر مؤلف من الأعراض. والعلم مثل الجهل. والإيمان مثل الكفر. والله خلق الخلق دفعة، والتقدم والتأخر في الكمون والظهور. ونظم القرآن ليس بمعجز. والتواتر يحتمل الكذب. والإجماع والقياس ليس بحجة. وبالطفرة. ومالوا إلى الرفض، ووجوب النص

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة الفرق بين الفرق ١١٧.١١٨.١١٩ والتبصير في الدين ص ٤٠ والملل والنحل ١: ٤٦.

(٢) راجع في شأن هذه الفرقة التبصير ص ٤٢ وقد ضمها الشهر ستاني إلى النظامية ١: ٤٩ والفرق بين الفرق ص ١٢٠.١٢١.

(٣) راجع في شأن هذه الفرقة الفرق بين الفرق ١٢١.١٢٢ والتبصير ص ٤٢ والملل والنحل ١: ٤٩ وقال صاحب الملل انفرد عن أصحابه بعشر قواعد. ٦٦.٦٧، ٦٨، ٦٩.

(٤) راجع في ترجمته النجوم الزاهرة ٢: ٢٣٤ والتنبيه ٤٣، ٤٤، واعتقادات فرق المسلمين ص ٤١، ودائرة معارف البستاني ١: ٢٦٨ وطبقات المعتزلة ٤٩.٥٢ والعبر ١: ٣١٥ و ٤٥٦.

على الإمام وثبوته. لكن كتمه عمر. وقالوا: من خان فيما دون نصاب الزكاة أو ظلم به لا يفسق[١].

٥ـ الأسوارية: أصحاب الأسواري[٢]. زادوا أن الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعدمه. أو علم عدمه. والإنسان قادر عليه.

٦ـ الإسكافية:أصحاب أبي جعفر الإسكاف. قالوا: الله لا يقدر على ظلم العقلاء، بخلاف ظلم الصبيان والمجانين.

٧ـ الجعفرية: أصحاب الجعفرين. ابن[٣] مبشر، وابن حرب[٤]. زادوا أن في فساق الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس. والإجماع على حد الشرب خطأ. وسارق الحبة منخلع عن الإيمان.

٨ـ البشرية: هو بشر بن المعتمر. قالوا: الأعراض من الألوان. والطعوم والروائح وغيرها تقع متولدة. والقدرة سلامة البنية. والله قادر على تعذيب الطفل ظالماً. ولو عذبه لكان عاقلاً عاصياً. وفيه تناقض.

٩ـ المزدارية: وهو أبو موسى، عيسى بن صبيح المزدار. وهو تلميذ بشر. قال الله: قادر على أن يكذب ويظلم. ويجوز أن يقع فعل من فاعلين

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة التبصير في الدين ص ٤٣ والملل والنحل ١: ٥٣ ومقالات الإسلاميين ١: ٢٢٧ والفرق بين الفرق ١٣١.١٣٢.١٣٣.

(٢) الأسواري كان من أصحاب أبي الهذيل وأعلمهم ثم انتقل إلى النظام وروي أنه صعد بغداد لفاقة لحقته فلقي النظام فسأله: ما جاء بك فقال: الحاجة فأعطاه ألف دينار وقال له ارجع من ساعتك فيقال: إن النظام خاف أن يراه الناس فيفضلونه عليه. راجع طبقات المعتزلة ص ٧٢.

(٣) هو أبو محمد: جعفر بن مبشر الثقفي ذكره ابن المرتضى في رجال الطبقة السابعة مع جعفر بن حرب وقال: بلغ في العلم والعمل هو وجعفر بن حرب حتى كان يضرب بهما المثل فيقال علم الجعفرين وزهدهما. راجع طبقات المعتزلة ص ٧٦.٧٧ وميزان الاعتدال رقم ١٥١٧.

(٤) جعفر بن حرب أبو الفضل ذكره ابن المرتضى في رجال الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، وذكر أن له كتباً كثيرة في الجلي.

تولداً، والناس قادرون على مثل القرآن، وأحسن منه نظماً. ومن لابس السلطان كافر لا يوارث. وكذا من قال بخلق الأعمال وبالرؤية.

١٠ـ الهشامية: وهو هشام بن عمرو الغوطي[١]. قالوا: لا يطلق اسم الوكيل على الله، لاستدعائه موكلاً. ولا يقال: ألف الله بين القلوب. والأعراض لا تدل على الله ولا رسوله، ولا دلالة في القرآن على حلال وحرام. والإمامة لا تنعقد مع الاختلاف. والجنة والنار لم تخلقا بعد، ولم يحاصر عثمان ولم يقتل. ومن أفسد صلاة افتتحها أولاً فأول صلاته معصية منهي عنه[٢].

١١ـ الصالحية: أصحاب الصالحي. جوزوا قيام العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر بالميت. وخلو الجوهر عن الأعراض.

١٢ـ الحابطية: وهو أحمد بن حابط[٣] من أصحاب النظام. قالوا: للعالم إلهان. قديم هو الله تعالى. ومحدث هو الذي يحاسب الناس في الآخرة.

١٣ـ الحدثية: هو فضل الحدثي. زادوا التناسخ. وأن كل حيوان مكلف[٤].

---

(١) هو هشام بن عمرو الشيباني: ذكره ابن المرتضى آخر من ذكر من أهل الطبقة السادسة، وحكي عن يحيى بن أكثم أن المأمون العباسي كان إذا دخل عليه هشام هذا يتحرك له حتى إنه ليكاد يقوم. راجع طبقات المعتزلة ص ٦١.

(٢) راجع في شأن هذه الفرقة التبصير ص ٤٦، والملل والنحل ١: ٧٢ ومقالات الإسلاميين في مواضع متعددة ١: ٢١٨، ٢١٩ والفرق بين الفرق ١٥٩.١٦٠، ١٦١.

(٣) أحمد بن خابط: ذكره الحافظ بن حجر والسفاريني بالحاء المهملة وبعد الألف همزة: والتحقيق أنه بالخاء المعجمة وبعد الألف باء موحدة. وابن خابط هذا شبه عيسى بن مريم بربه وزعم أنه الإله الثاني، وأنه هو الذي يحاسب الخلق في القيامة. راجع الفرق بين الفرق ٢٢٨.

(٤) فضل الحدثي: منسوب إلى الحدثية، وهي بلد على شاطىء الفرات، وقد وقع في شرح عقيدة السفاريني ١: ٧٩ الحدبي بياء موحدة تحتية، وفضل هذا ملحد زنديق كان من أصحاب النظام ثم هجره النظام وطرده.
راجع هامش الفرق بين الفرق ٢٧٧.

١٤- المعمرية: هو معمر بن عباد السلمي[١]. قالوا: الله لا يخلق شيئاً غير الأجسام. ولا يوصف بالقدم. ولا يعلم نفسه. والإنسان لا فعل له غير الإرادة.

١٥- الثمامية: وهو ثمامة بن أشرس النميري. قالوا: الأفعال المتولدة لا فاعل لها. والمعرفة متولدة من النظر. وأنها واجبة قبل الشرع. واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون تراباً، لا يدخلون جنة ولا ناراً. وكذا البهائم والأطفال. والاستطاعة سلامة الآلة. ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور. والمعارف كلها ضرورية. ولا فعل للإنسان غير الإرادة. وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه[٢].

١٦- الخياطية: أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط[٣]. قالوا بالقدر. وتسمية المعدوم شيئاً وجوهراً وعرضاً. وأن إرادة الله كونه غير مكره، ولا كاره. وهي في أفعال نفسه الخلق. وفي أفعال عباده الأمر. وكونه سميعاً بصيراً أنه عالم بمتعلقهما. وكونه إراداته أو غيره أنه يعلمه.

١٧- الجاحظية: وهو عمرو بن بحر الجاحظ. قالوا: المعارف كلها ضرورية. ولا إرادة في الشاهد. إنما هي عدم السهو. ولفعل الغير الميل إليه. وأن الأجسام ذوات طبائع، ويمتنع انعدام الجواهر، والنار تجذب إليها أهلها،

---

(١) هو أبو عمرو: معمر بن عباد، السلمي. قال ابن المرتضى، كان عالماً، عدلاً، وتفرد بمذاهب، وكان بشر بن المعتمر، وهشام بن عمرو، وأبو الحسن المدائني من تلامذته، ثم حكى أن الرشيد وجه به إلى ملك السند ليناظره، وأن ملك السند دس له من سمه في الطريق فمات.

راجع طبقات المعتزلة ص ٥٤-٥٦.

(٢) انظر في شأن هذه الفرقة التبصير ص ٤٨ والملل والنحل ١: ٧٠ والفرق بين الفرق ١٧٢-١٧٣.

(٣) هو أبو الحسين: عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط ذكره ابن المرتضى في رجال الطبقة الثامنة، وقال عنه: أستاذ أبي القاسم البلخي عبد الله بن أحمد، وكان أبو علي يفضل البلخي على أستاذه، وله كتب كثيرة في النقض على ابن الراوندي وكان أبو الحسين فقيهاً صاحب حديث واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين. راجع طبقات المعتزلة ص ٨٥

لا أن الله يدخلها. والخير والشر من فعل العبد، والقرآن جسد ينقلب تارة رجلاً، وتارة امرأة[١].

١٨- الكعبية: هو أبو القاسم بن محمد الكعبي. قالوا: فعل الرب واقع بغير إرادته. ولا يرى نفسه، ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه[٢].

١٩- الجبائية: هو أبو علي الجبائي. قالوا: إرادة الرب حادثة لا في محل. والعالم يفنى بفناء لا في محل. والله متكلم بكلام يخلقه في جسم، ولا يُرى في الآخرة. والعبد خالق لفعله. ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر. وإذا مات بلا توبة يخلد في النار. ولا كرامات للأولياء. ويجب لمن يكلف إكمال عقله، وتهيئة أسباب التكليف له. والأنبياء معصومون. وشارك فيها أبا هاشم، ثم انفرد بأن الله عالم بلا صفة ولا حاله توجب العالمية. وكونه سميعاً بصيراً أنه حي لا آفة به. ويجوز الإيلام للعوض[٣].

٢٠- البهشمية: انفرد أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الذم العقاب بلا معصية، وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها، عالماً بقبحه، ولا مع عدم القدرة. ولا يتعلق علم بمعلومين على التفصيل. ولله أحوال لا معلومة، ولا مجهولة، ولا قديمة، ولا حادثة.

الشرح:

(**الفرقة الأولى**: المعتزلة. أصحاب واصل بن عطاء الغزال[٤]. اعتزل

---

(١) انظر في شأن هذه الفرقة: التبصير ص ٤٩ والملل والنحل ١: ٧٥ والفرق بين الفرق ١٧٥-١٧٦.

(٢) راجع في شأن هذه الفرقة: التبصير ص ٥١ وقد ذكرها الشهر ستاني مع الخياطية السابقة في ترجمة واحدة ١: ٧٦ لكون الخياط أستاذ الكعبي، ولكنه ذكر مقالات الخياطة في مسألة المعدوم.

(٣) انظر في شأن هذه الفرقة التبصير ص ٥٢ والملل والنحل ١: ٧٨ والفرق بين الفرق ١٨٣-١٨٤.

(٤) هو أبو حذيفة. ويقال. أبو الجعد واصل بن عطاء الغزال كان مولى ضبة، ويقال مولى بني مخزوم، ويقال مولى بني هاشم، وكان يجلس إلى سوق الغزالين عند صديق له اسمه أبو=

عن مجلس الحسن البصري). وذلك أنه دخل على الحسن رجل فقال: يا إمام الدين، ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة. يعني وعيدية الخوارج، وجماعة أخرى يرجئون الكبائر ويقولون: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا أن نعتقد في ذلك؟ فتفكر الحسن. وقبل أن يجيب، قال واصل: أنا لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق. ثم قام إلى إسطوانة من إسطوانات المسجد، (وأخذ يقرر) على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به من (أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر. ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) قائلاً: إن المؤمن اسم مدح، والفاسق لا يستحق المدح، فلا يكون مؤمناً، وليس بكافر أيضاً لإقراره بالشهادتين. ولو وجود سائر أعمال الخير فيه. فإذا مات بلا توبة. خلد في النار، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان. فريق في الجنة، وفريق في السعير. لكن يخفف عليه، ويكون دركته فوق دركات الكفار. (فقال الحسن: قد اعتزل عنا واصل) فلذلك سمي هو وأصحابه معتزلة. (ويلقبون بالقدرية، لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم) وإنكارهم القدر فيها. (وأنهم قالوا: إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله أولى باسم القدرية: منا، وذلك لأن مثبت القدر أحق بأن ينسب إليه من نافيه، فنقول: كما يصح نسبة مثبته إليه، يصح نسبة النافي أيضاً إذا بالغ في نفيه، لأنه ملتبس به. (و) لا يمكن حمل القدرية على المثبتين له، لأنه (يرده قوله عليه السلام: «القدرية مجوس هذه الأمة»). فإنه يقتضي مشاركتهم للمجوس[1] فيما اشتهروا به من إثبات خالقين، لا في قولهم بأن الله خلق شيئاً، ثم أنكره. والنافون له هم المشاركون لهم في تلك

=عبد الله الغزال ليعرف المتعففات من النساء ليدفع إليهن صدقته. راجع المبرد ٢: ١٢٤ والبيان والتبيين للجاحظ ١: ٢١ وما بعدها وابن خلكان الترجمة رقم ٧٢٩ وطبقات المعتزلة ص ٢٨.

(١) المجوس: هم عبدة النيران القائلون أن للعالم أصلين نور وظلمة قال قتادة: الأديان خمسة أربعة للشيطان وواحد للرحمن. وقيل المجوس في الأصل النجوس لتدينهم باستعمال النجاسات.

راجع تفسير القرطبي ١٢: ٢٣ وابن خلدون ١: ٢١٥.

الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقاً لأفعاله، وينسبون القبائح والشرور إليه دون الله سبحانه. (و) يرده أيضاً (قوله عليه السلام) في حق القدرية: («هم خصماء الله في القدر»). ولا خصومة للقائل بتفويض الأمور كلها إليه تعالى. إنما الخصومة لمن يعتقد أنه يقدر على ما لا يريد الله، بل يكرهه. (و) المعتزلة (لقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد). وذلك (لقولهم بوجوب الأصلح، ونفي الصفات القديمة) يعني أنهم قالوا: يجب على الله ما هو الأصلح لعباده، ويجب أيضاً ثواب المطيع، فهو لا يخل بما هو واجب عليه أصلاً، وجعلوا هذا عدلاً. وقالوا أيضاً بنفي الصفات الحقيقة القديمة القائمة بذاته تعالى احترازاً عن إثبات قدماء متعددة. وجعلوا هذا توحيداً. (وقالوا) أي المعتزلة (جميعاً بأن القدم أخص وصف الله)، لا يشاركه فيه ذات ولا صفة. (وبنفي الصفات) الزائدة على الذات. (وبأن كلامه) تعالى (مخلوق محدث) مركب من الحروف والأصوات، (وبأنه غير مرئي في الآخرة) بالأبصار (و) بأن (الحسن والقبح عقليان، ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة) والمصلحة (في أفعاله. وثواب المطيع، والتائب، وعقاب صاحب الكبيرة، ثم) أنهم بعد اتفاقهم على هذه الأمور المذكورة (افترقوا عشرين فرقة، يكفر بعضهم بعضاً. منهم):

(**الواصلية**) أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء (قالوا بنفي الصفات). قال الشهر ستاني[1]: شرعت أصحابه في هذه المسألة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم إلى أن ردوا جميع الصفات إلى كونه عالماً، قادراً، ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة، كما قاله الجبائي، أو حالان كما قاله أبو هاشم. (و) قالوا (بالقدر) أي إسناد أفعال العباد إلى قدرهم، (وامتناع إضافة الشر إلى الله. و) قالوا (بالمنزلة بين المنزلتين) على ما

---

(١) هو محمد بن عبد الكريم أبو الفتح الشهر ستاني من فلاسفة الإسلام كان إماماً في علم الكلام، وأديان الأمم، ومذاهب الفلاسفة يلقب بالأفضل، ولد في شهر ستان ٤٧٩ وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠هـ فأقام ثلاث سنين وعاد إلى بلده وتوفي بها عام ٥٤٨هـ من كتبه الملل والنحل، ونهاية الإقدام في علم الكلام، والإرشاد إلى عقائد العباد.
راجع وفيات الأعيان ١: ٤٨٢ ومفتاح السعادة ١: ٢٦٤ وتاريخ حكماء الإسلام ١٤١ ولسان الميزان ٥: ٢٦٣.

مر تفصيله. (وذهبوا إلى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه. وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمناً ولا كافراً، وأن يخلد في النار. وكذا علي ومقاتلوه. وحكموا بأن علياً، وطلحة، والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة، لم تقبل) شهادتهم (كشهادة المتلاعنين). أي الزوج والزوجة. فإن أحداهما فاسق لا بعينه.

(**العمرية:** مثلهم) أي مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم، (إلا أنهم فسقوا الفريقين) في قصتي عثمان وعلي، وهم منسوبون إلى عمرو بن عبيد، وكان من رواة الحديث معروفاً بالزهد[1]، تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة. وزاد عليه تعميم التفسيق.

(**الهذيلية:** أصحاب أبي الهذيل) بن حمدان (العلاف) شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم. أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل. (قالوا بفناء مقدورات الله) وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب إلى أن الجنة والنار تفنيان، وقالوا: إن حركات أهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله، إذ لو كانت مخلوقة لهم، لكانوا مكلفين، ولا تكليف في الآخرة. (وأن أهل الخلدين) تنقطع حركاتهم (ويصيرون إلى خمود) دائم، وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لأهل الجنة، والآلام لأهل النار. إنما ارتكب أبو الهذيل هذا القول، لأنه التزم في مسألة حدوث العالم أنه لا فرق بين حوادث لا أول لها، وبين حوادث لا آخر لها، فقال: لا أقول أيضاً بحركات لا تنتهي إلى آخرها، بل تصير إلى سكون. وتوهم أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون. (ولذلك سمى المعتزلة أبا الهذيل جهمي الآخرة). وقيل: إنه قدري الأولى، جهمي الآخرة. (و) قالوا: (إن الله عالم بعلم هو ذاته، قادر بقدرة هي

---

(١) هو أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب البصري الزاهد العابد المعتزلي القدري قال ابن قتيبة. كان يرى رأي القدر ويدعو إليه، واعتزل الحسن هو وأصحابه فسموا المعتزلة قال الذهبي: صحب الحسن ثم اعتزله. ومات عمر في طريق مكة سنة ١٤٢ ودفن بمران.

راجع العبر ١: ١٩٣ والمعارف ٤٨٣ وتاريخ بغداد رقم ٦٦٥٢ ومروج الذهب ٣: ٣١٤،٣١٣.

ذاته) حي بحياة هي ذاته، وأخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون أنه تعالى واحد من جميع جهاته، لا تعدد فيه أصلاً، بل جميع صفاته راجعة إلى السلوب والإضافات. (و) قالوا: هو (مريد بإرادة) حادثة (لا في محل) وأول من أحدث هذه المقالة هو العلاف[١].

(و) قالوا في (بعض كلامه) تعالى (لا في محل. وهو كن). وبعضه في محل كالأمر والنهي، والخبر، والاستخبار. وذلك لأن تكوين الأشياء بكلمة «كن» فلا يتصور لها محل.

(و) قالوا: (إرادته) تعالى (غير المراد). قيل: لأن إرادته عبارة عن خلقه لشيء، وخلقه لشيء مغاير لذلك الشيء، بل الخلق عندهم قول لا في محل. أعني كلمة «كن» فتأمل.

(و) قالوا: (الحجة) بالتواتر (فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة) أو أكثر، وقالوا: ألا تخلو الأرض عن أولياء الله تعالى، هم معصومون، لا يكذبون، ولا يرتكبون شيئاً من المعاصي. فالحجة قولهم: لا التواتر الذي هو كاشف عنه، وتوفي العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة. ومن أصحابه أبو يعقوب الشحام[٢].

(**النظامية**: أصحاب إبراهيم بن سيار النظام) وهو من شياطين القدرية، طالع كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة.

---

(١) هو أبو الهذيل: محمد بن الهذيل بن عبد الله . البصري العلاف، شيخ المعتزلة ومقدمهم ومقرر طريقتهم والمناظر عليها، والذاب عنها أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء توفي عام ٢٢٦.

راجع العبر ١: ٤٢٢ وشذرات الذهب ٢: ٨٥. وابن خلكان الترجمة رقم ٥٧٨ وطبقات المعتزلة ص ٤٤ وإنما قيل العلاف لأن داره بالبصرة كانت في العلافين.

(٢) هو أبو يعقوب: يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام: من أصحاب أبي الهذيل، وإليه انتهت رياسة المعتزلة في البصرة في وقته، ويرى أن الواثق العباسي أمر أن يجعل مع أصحاب الدواوين رجال من المعتزلة لينصفوا المتظلمين من أهل الخراج فاختار ابن أبي داود أبا يعقوب الشحام فجعله ناظراً على الفضل بن مروان فقمعه وقبض يده عن الانبساط في الظلم . راجع طبقات المعتزلة ٧٢.

(قالوا: لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه. ولا) يقدر (أن يزيد) في الآخرة (أو ينقص من ثواب وعقاب) لأهل الجنة والنار. وتوهموا أن غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون إلا بسلب قدرته عليها. فهم في ذلك كمن هرب من المطر إلى الميزاب.

(و) قالوا: (كونه) تعالى (مريداً لفعله أنه خالقه) على وفق علمه (و) كونه مريداً (لفعل العبد أنه آمر به).

(و) قالوا: (الإنسان هو الروح. والبدن آلتها). وقد أخذه النظام من الفلاسفة إلا أنه مال إلى الطبيعيين منهم فقال: الروح جسم لطيف سارٍ في البدن سريان ماء الورد في الورد، والدهن في اللبن، والسمسم.

(و) قالوا: (الأعراض) كالألوان والطعوم والروائح وغيرها (أجسام) كما هو مذهب هشام بن الحكم[1]، فتارة يحكم بأن الأعراض أجسام، وأخرى بأن الأجسام أعراض.

(و) قالوا: (الجوهر مؤلف من الأعراض) المجتمعة. (والعلم مثل الجهل) المركب. (والإيمان مثل الكفر) في تمام الماهية. وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بأن حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بأمر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها، وعدم مطابقتها له.

(و) قالوا: (الله خلق الخلق) أي المخلوقات (دفعة) واحدة على ما هي عليه الآن معادن، ونباتاً، وحيواناً، وإنساناً. وغير ذلك. فلم يكن خلق آدم متقدماً على خلق أولاده إلا أنه تعالى كمن بعض المخلوقات في بعض. (والتقدم والتأخر في الكمون والظهور) وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون[2] والبروز.

---

(١) زعم هشام بن الحكم أن معبوده جسم ذو حد ونهاية وأنه طويل عريض عميق، وأن طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه وقال أيضاً أن معبوده سبعة أشبار بشبر نفسه كأنه قاسه على الإنسان. راجع مقالات الإسلاميين ١: ١٠٢، ١٠٤.

(٢) الكمون: صفة ما هو كامن وهو مرادف للبطون، ويقابله التعالي، قال الخوارزمي: هو=

(و) قالوا: (نظم القرآن ليس بمعجز) إنما المعجز إخباره بالغيب من الأمور السالفة والآتية. وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لأمكنهم الإتيان بمثله، بل بأفصح منه.

(و) قالوا: (التواتر) الذي لا يحصى عدده (يحتمل الكذب والإجماع. والقياس ليس) شيء منهما (بحجة).

(و) قالوا (بالطفرة ومالوا إلى الرفض، ووجوب النص على الإمام، وثبوته) أي ثبوت النص من النبي على علي رضي الله عنه (لكن كتمه عمر. وقالوا: من خان) بالسرقة (فيما دون نصاب الزكاة) كمائة وتسعة وتسعين درهماً، وأربعة من الإبل مثلاً (أو ظلم به) على غيره بالغصب والتعدي (لا يفسق).

(**الأسوارية**: أصحاب الأسواري). وافقوا النظامية فيما ذهبوا إليه. و (زادوا) عليهم (أن الله تعالى لا يقدر على ماأخبر بعدمه، أو علم عدمه. والإنسان قادر عليه) لأن قدرة العبد صالحة للضدين على سواء. فإذا قدر على أحدهما، قدر على الآخر، فتعلق العلم أو الإخبار من الله تعالى بأحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد.

(**الإسكافية**: أصحاب أبي جعفر الإسكاف. قالوا: الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين). فإنه يقدر عليه[1].

(**الجعفرية**: أصحاب الجعفرين). جعفر (ابن مبشر وابن حرب) وافقوا الإسكافية. و (زادوا) عليهم متابعة لابن المبشر (أن في فساق الأمة من هو

=استتار الشيء عن الحس كالزبد في اللبن قبل ظهوره وكالدهن في السمسم. ومبدأ الكمون: هو القول إن الكل داخل في الكل. فإذا طبقت هذا المبدأ العام في المجال الانطولوجي: دل على أن جميع عناصر الوجود تتضمن بعضها بعضاً ولا تؤلف إلا حقيقة واحدة وبعد تطبيق مبدأ الكمون على هذه الصورة مقدمة من مقدمات مذهب وحدة الوجود، أو نتيجة من نتائجه.

راجع مفاتيح العلوم ص ٨٤.

(١) انظر في شأن هذه الفرقة التبصير ص ٤٨ والفرق بين الفرق ١٦٩-١٧٠، ١٧١.

شر من الزنادقة والمجوس. والإجماع) من الأمة (على حد الشرب خطأ) لأن المعتبر في الحد هو النص. (وسارق الحبة) فاسق (منخلع عن الإيمان)[١].

(**البشرية:** هو بشر بن المعتمر) كان من أفاضل علماء المعتزلة. وهو الذي أحدث القول بالتوليد.

(قالوا: الأعراض من الألوان والطعوم والروائح وغيرها) كالإدراكات من السمع والرؤية (تقع) أي يجوز أن تحصل (متولدة) في الجسم من فعل الغير كما إذا كان أسبابها من فعله.

(و) قالوا: (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية) والجوارح عن الآفات.

(و) قالوا: (الله قادر على تعذيب الطفل) ولو عذبه لكان (ظالماً) لكنه لا يستحسن أن يقال في حقه ذلك، بل يجب أن يقال: (ولو عذبه لكان) الطفل بالغاً (عاقلاً عاصياً) مستحقاً للعقاب. (وفيه تناقض) إذ حاصله أن الله يقدر أن يظلم. ولو ظلم، لكان عادلاً.

(**المردارية:** هو أبو موسى، عيسى بن صريح المردار)[٢]. هذا لقبه. وهو من باب الافتعال من الزيارة. (وهو تلميذ بشر) أخذ العلم عنه وتزهد، حتى سمي راهب المعتزلة. (قال: الله قادر على أن يكذب ويظلم). ولو فعل لكان إلهاً كاذباً ظالماً، تعالى الله عما قاله علواً كبيراً. (ويجوز أن يقع فعل من فاعلين تولداً) لا مباشرة. (وقال: الناس قادرون على مثل القرآن، وأحسن منه نظماً) وبلاغة، كما قاله النظام. وهو الذي بالغ في حدوث القرآن، وكفر

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة التبصير ص ٤٧ وحكاها الشهر ستاني في كتاب الملل والنحل مع المردارية ١: ٦٨ والفرق بين الفرق ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩.

(٢) هو أبو موسى: عيسى بن صبيح، ولقبه المردار. وفي طبقات المعتزلة ابن المردار قال ابن الأخشيد هو من علماء المعتزلة ومن المقدمين فيهم، وكان ممن أجاب بشر بن المعتمر، ومن جهة أبي موسى انتشر الاعتزال في بغداد ويقال إنه كان من أحسن عباد الله قصصاً وأفصحهم منطقاً وأثبتهم كلاماً.
راجع طبقات المعتزلة ٧٠.٧١ والملل والنحل ١: ٦٨.٦٩.

القائل بقدمه، قال: (ومن لابس السلطان كافر لا يوارث) أي لا يرث ولا يورث منه. (وكذا من قال بخلق الأعمال، وبالرؤية) كافراً أيضاً.

(**الهشامية:** وهو هشام بن عمرو الغوطي) الذي كان مبالغاً في القدر أكثر من مبالغة سائر المعتزلة. (قالوا: لا يطلق اسم الوكيل على الله) مع وروده في القرآن، (لاستدعائه موكلاً) ولم يعلموا أن الوكيل في أسمائه بمعنى الحفيظ، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ**﴾[1].

(ولا يقال: ألّف الله بين القلوب) مع أنه مخالف لقوله تعالى: ﴿**مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ**﴾[2].

(و) قالوا: (الأعراض لا تدل على الله. ولا) على (رسوله) أي هي لا تدل على كونه تعالى خالقاً لها. ولا تصلح دلالة على صدق مدعي الرسالة. إنما الدال هو الأجسام. ويلزمهم على ذلك أن فلق البحر، وقلب العصا حية، وإحياء الموتى لا يكون دليلاً على صدق من ظهر على يده.

(و) قالوا: (لا دلالة في القرآن على حلال وحرام. والإمامة لا تنعقد مع الاختلاف) بل لا بد من اتفاق الكل. قيل: ومقصودهم الطعن في إمامة أبي بكر، إذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة، لأنه بقي في كل طرف طائفة على خلافه. (والجنة والنار لم تخلقا بعد) إذ لا فائدة في وجودهما الآن. (ولم يحاصر عثمان، ولم يقتل) مع كونه متواتراً. (ومن أفسد صلاة) في آخرها، وقد (افتتحها أولاً) بشروطها (فأول صلاته معصية منهي عنه) مع كونه مخالفاً للإجماع.

(**الصالحية:** أصحاب الصالحي) ومن مذهبهم أنهم (جوزوا قيام العلم والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر بالميت). ويلزمهم جواز كون الناس مع

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة التبصير ص ٤٦ والملل والنحل ١: ٧٢ ومقالات الإسلاميين في مواضع متعددة ١: ٢١٩.٢١٨ والفرق بين الفرق ١٥٩، ١٦٠.

(٢) سورة الأنفال، آية ٦٣.

اتصافهم بهذه الصفات أمواتاً. وأن لا يكون الباري تعالى حياً. (و) جوزوا (خلو الجوهر عن الأعراض) كلها.

(**الحابطية:** هو أحمد بن حابط) نسب أتباعه إلى أبيه. وهو (من أصحاب النظام. قالوا: للعالم إلهان. قديم هو الله تعالى. ومحدث) هو المسيح. والمسيح (هو الذي يحاسب الناس في الآخرة) وهو المراد بقوله: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً**﴾[١]. وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام. وهو المعني بقوله عليه السلام: «إن الله خلق آدم على صورته»[٢]. وقوله: «يضع الجبار قدمه في النار»[٣]. وإنما سمي المسيح لأنه أبدع الأجسام وأحدثها.

قال الآمدي: وهؤلاء كفار مشركون.

(**الحدثية:** هو فضل الحدثي) ومذهبهم مذهب الحابطية إلا أنهم (زادوا التناسخ. وأن كل حيوان مكلف). فإنهم قالوا: إن الله سبحانه وتعالى أبدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار، وخلق فيهم معرفته والعلم به. وأسبغ عليهم نعمه، ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته، فأطاعه بعض، فأقرهم في دار النعيم التي ابتدأهم فيها، وعصاه بعض في الجميع، فأخرجهم من تلك الدار إلى دار العذاب، وهي النار، وأطاعه بعض في البعض دون البعض، فأخرجهم إلى دار الدنيا، وكساهم هذه الأجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الإنسان وسائر الحيوانات، وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام

---

(١) سورة الفجر، آية ٢٢.

(٢) الحديث أخرجه الإمام مسلم في كتاب البر ١١٥ عن المثنى بن سعيد عن قتادة عن أبي أيوب، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ. وذكره، ورواه الإمام البخاري في كتاب الاستئذان ١ وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ٢٤٤، ٢٥٩، ٢١٥ (حلبي).

(٣) هذا جزء من حديث طويل أخرجه الترمذي في كتاب صفة الجنة ٢٥٥٧ بسنده عن أبي هريرة أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال وذكره. وقال: هذا حديث حسن صحيح.
وأخرجه البخاري في التفسير ٥٠: ١ والتوحيد ٢٥٠٧ ومسلم في الجنة ٣٧.٣٥ وأحمد بن حنبل في المسند ٢: ٣٦٩، ٥٠٧، ٣: ١٣ حلبي.

واللذات على مقادير ذنوبهم. فمن كان معاصيه أقل، وطاعاته أكثر، كانت صورته أحسن. وآلامه أقل. ومن كان بالعكس، فبالعكس. ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه. وهذا عين القول بالتناسخ.

(**المعمرية**: هو معمر بن عباد السلمي[1]. قالوا: الله لم يخلق شيئاً غير الأجسام) أما الأعراض فتخترعها الأجسام، إما طبعاً كالنار للإحراق، والشمس للحرارة. وإما اختياراً كالحيوان للألوان. قيل: ومن العجب أن حدوث الأجسام وفناءها عند معمر من الأعراض فكيف يقول إنها من فعل الأجسام.

(و) قالوا (لا يوصف) الله (بالقدم) لأنه يدل على التقادم الزماني. والله سبحانه ليس بزماني (ولا يعلم) الله (نفسه) وإلا اتحد العالم والمعلوم. وهو ممتنع. (والإنسان لا فعل له غير الإرادة) مباشرة كانت أو توليداً بناءً على ما ذهبوا إليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة.

(**الثمامية**: هو ثمامة بن أشرس النميري)[2] كان جامعاً بين سخافة الدين وخلاعة النفس. (قالوا: الأفعال المتولدة لا فاعل لها) إذ لا يمكن إسنادها إلى فاعل السبب، لاستلزامه إسناد الفعل إلى الميت فيما إذا رمى سهماً إلى شخص، ومات قبل وصوله إليه، ولا إلى الله تعالى، لاستلزامه صدور القبيح عنه. (والمعرفة متولدة من النظر. وأنها واجبة قبل الشرع. واليهود[3]،

---

(١) هو أبو عمرو: معمر بن عباد السلمي، قال ابن المرتضى كان عالماً عدلاً، وتفرد بمذاهب. وكان بشر بن المعتمر وهشام بن عمرو، وأبو الحسن المدائني من تلامذته، ثم حكي أن الرشيد وجه به إلى ملك السند ليناظره، وأن ملك السند دس له من سمه في الطريق فمات.

راجع طبقات المعتزلة ٥٤،٥٦.

(٢) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

(٣) هاد الرجل: أي رجع وتاب، وإنما لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام: ﴿**إنا هدنا إليك**﴾ (سورة الأعراف، آية ١٥٦) أي رجعنا وتضرعنا. وهم أمة موسى عليه السلام وكتابهم التوراة، وهو أول كتاب نزل من السماء، أعني أن ما كان ينزل على إبراهيم وغيره من الأنبياء ما كان يسمى كتاباً بل صحفاً. راجع الملل والنحل ٢: ١٥،١٦.

والنصارى، والمجوس، والزنادقة يصيرون) في الآخرة (تراباً. لا يدخلون جنة ولا ناراً. وكذا البهائم والأطفال. والاستطاعة سلامة الآلة) وهي قبل الفعل.(ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور. والمعارف كلها ضرورية. ولا فعل للإنسان غير الإرادة. وما عداها حادث بلا محدث. والعالم فعل الله بطبعه) كأنهم أرادوا به ما يقوله الفلاسفة من الإيجاب، ويلزمه قدم العالم. وكان ثمامة في زمان المأمون[١] وله عنده منزلة.

(**الخياطية:** أصحاب أبي الحسين بن أبي عمر الخياط. قالوا بالقدر) أي إسناد الأفعال إلى العباد. (وتسمية المعدوم شيئاً) أي ثابتاً متقرراً في حال العدم. (وجوهراً وعرضاً) أي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الأجناس حالة العدم. (وأن إرادة الله كونه) قادراً (غير مكره ولا كاره. وهي) أي إرادته تعالى (في أفعال نفسه الخلق) أي كونه خالقاً لها. (وفي أفعال عباده الأمر) بها. (وكونه سميعاً بصيراً) معناه (أنه عالم بمتعلقهما. وكونه يرى ذاته أو غيره) معناه (أنه يعلمه)[٢].

(**الجاحظية:** هو عمرو بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلغاء في أيام المعتصم[٣] والمتوكل. وقد طالع كتب الفلاسفة، وروج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة.

---

(١) هو عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور أبو العباس سابع الخلفاء من بني العباس في العراق وأحد عظماء الملوك في سيرته وعلمه وسعة ملكه. نفذ أمره في إفريقيا إلى أقصى خراسان، وما وراء النهر والسند وعرفه المؤرخ ابن دحية بالإمام العالم المحدث النحوي اللغوي ولي الخلافة بعد خلع أخيه الأمين سنة ١٩٨هـ فتمم ما بدأ به جده المنصور من ترجمة كتب العلم والفلسفة. توفي عام ٢١٨هـ ودفن في طرسوس.

راجع تاريخ بغداد ١٠: ١٨٣ والمسعودي ٢: ٢٤٧.٢٦٩ وابن الأثير ٦: ١٤٤.١٤٨ والطبري ١٠: ٢٩٣ واليعقوبي ٣: ١٧٢.

(٢) راجع في شأن هذه الفرقة التبصير ص ٥١ والملل والنحل ١: ٧٦ والفرق بين الفرق ١٧٩، ١٨٠.

(٣) هو محمد بن هارون الرشيد بن المهدي بن المنصور أبو إسحاق المعتصم بالله العباسي خليفة من أعاظم خلفاء هذه الدولة بويع بالخلافة سنة ٢١٨ وهو فاتح عمورية من بلاد=

(قالوا: المعارف كلها ضرورية. ولا إرادة في الشاهد) أي في الواحد منا. (إنما هي) إرادته لفعله (عدم السهو) أي كونه عالماً به، غير ساهٍ عنه (و) إرادته (لفعل الغير) هي (الميل) أي ميل النفس (إليه. و) قالوا: (إن في الأجسام ذوات طبائع) مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب إليه الفلاسفة الطبيعيون (ويمتنع انعدام الجواهر). إنما تتبدل الأعراض، والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى. (والنار تجتذب إليها أهلها، لا أن الله يدخلها) أي يدخلهم فيها. (والخير والشر من فعل العبد. والقرآن جسد ينقلب تارة رجلاً وتارة امرأة).

(**الكعبية:** هو أبو القاسم بن محمد الكعبي) كان من معتزلة بغداد، وتلميذ الخياط.

(قالوا: فعل الرب واقع بغير إرادته). فإذا قيل: إنه تعالى مريد لأفعاله، أريد أنه خالق لها. وإذا قيل: مريد لأفعال غيره، أريد أنه آمر بها (ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه) كما ذهب إليه الخياطية[1].

(**الجبائية:** هو أبو علي) محمد بن عبد الوهاب (الجبائي) من معتزلة البصرة.(قالوا: إرادة الرب حادثة، لا في محل). والله تعالى مريد بتلك الإرادة، موصوف بها. (والعالم يفنى بفناء لا في محل) عند إرادة الله تعالى فناء العالم (والله متكلم بكلام) مركب من حروف وأصوات (يخلقه) الله تعالى (في جسم). والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه، لا من قام به وحل فيه. (ولا يرى) الله (في الآخرة. والعبد خالق لفعله. ومرتكب الكبيرة لا مؤمن

=الروم الشرقية وباني مدينة سامرا سنة ٢٢٢هـ خلافته ٨ سنوات وشهور توفي عن ٤٨ سنة عام ٢٢٧هـ.

راجع ابن الأثير ٦: ١٤٨ واليعقوبي ٣: ١٩٧ وتاريخ بغداد ٣: ٣٤٢ ومروج الذهب ٢: ٢٦٩،٢٧٨ والطبري ١١: ٦.

(١) راجع في شأن هذه الفرقة: التبصير ص ٥١، وقد ذكرها الشهر ستاني مع الخياطية السابقة في ترجمة واحدة ١: ٧٦ لكون الخياط أستاذ الكعبي، ولكنه ذكر مقالات الخياط في مسألة المعدوم.

ولا كافر. وإذا مات بلا توبة يخلد في النار. ولا كرامات للأولياء. ويجب) على الله (لمن يكلف) أي للمكلف (إكمال عقله، وتهيئة أسباب التكاليف له). أي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو أصلح له. (والأنبياء معصومون. وشارك) أبو علي (فيها) أي في الأحكام المذكورة (أبو هاشم. ثم انفرد) عنه (بأن الله عالم) لذاته (بلا) إيجاب (صفة) هي علم (ولا حالة توجب العالمية. وكونه) تعالى (سميعاً بصيراً) معناه (أنه حي لا آفة به. ويجوز الإيلام للعوض)[1].

(**البهشمية**: انفرد أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية) مع كونه مخالفاً للإجماع والحكمة. (وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها عالماً بقبحه). ويلزمه أن لا يصح إسلام الكافر مع أدنى ذنب أصر عليه. (ولا) توبة (مع عدم القدرة) فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار أخرس، ولا توبة. والزاني عن زناه بعد ما جب. (ولا يتعلق علم) واحد (بمعلومين على التفصيل. ولله أحوال لا معلومة، ولا مجهولة، ولا قديمة، ولا حادثة).

قال الآمدي: هذا تناقض، إذ لا معنى لكون الشيء حادثاً إلا أنه ليس قديماً. ولا معنى لكونه مجهولاً إلا أنه ليس معلوماً على أن إثبات حالة له غير معلومة مما لا سبيل إليه[2].

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة التبصير ص ٥٢ والملل والنحل ١: ٧٨ والفرق بين الفرق ١٨٣،١٨٤.

(٢) راجع في شأن هذه الفرقة: التبصير ص ٥٣، وقد أدمجها الشهر ستاني في الملل والنحل ١: ٧٨ مع الجبائية السابقة لكون أبي هاشم صاحب هذه الفرقة ابن أبي علي صاحب الفرقة السابقة وأيضاً الفرق بين الفرق ١٨٤،١٨٥.

الفرقة الثانـية

الشيعة

الـمتن:

وهم إثنتان وعشرون فرقة، يكفر بعضهم بعضاً. أصولهم ثلاث فرق: غلاة، وزيدية. وإمامية. أما الغلاة فثمانية عشر:

١- السبائية: قال عبد الله بن سبأ(١) لعلي: أنت الإله حقاً. قال: وأنه لم يمت، وإنما قتل ابن ملجم شيطاناً، وعلي في السحاب، والرعد صوته، والبرق سوطه. وأنه ينزل إلى الأرض ويملؤها عدلاً. وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد: وعليك السلام يا أمير المؤمنين.

٢- الكاملـية: قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي. وبكفر علي بترك طلب الحق. وبالتناسخ. وأن الإمامة نور يتناسخ. وقد تصير في شخص نبوة.

٣- البيانـية: قال بيان بن(٢) سمعان التميمي: الله على صورة إنسان،

---

(١) هو عبد الله بن سبأ رأس الطائفة السبئية، وكانت تقول بألوهية علي، أصله من اليمن قيل كان يهودياً وأظهر الإسلام رحل إلى الحجاز فالبصرة فالكوفة ودخل دمشق أيام عثمان بن عفان فأخرجه أهلها فانصرف إلى مصر وجهر ببدعته. يقولون بالتناسخ والرجعة قال ابن حجر: ابن سبأ من غلاة الزنادقة، أحسب أن علياً حرقه بالنار نحو ٤٠هـ.

راجع البدء والتاريخ ٥: ١٢٩ ولسان الميزان ٣: ٢٨٩ وعقيدة الشيعة ٥٨ و ٥٩.

(٢) هو بيان بن سمعان التميمي النهدي، اليمني ممخرق ظهر العراق في أوائل القرن الثاني من الهجرة، وادعى أول الأمر أنّ جزءاً إلهياً حل في علي، ثم في محمد بن الحنفية، ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بيان نفسه ثم تزايدت مخرقته فادعى النبوة، وما زال يمخرق حتى أخذه خالد القسري فقتله وصلبه.

راجع مقالات الإسلاميين ١: ٦٦ والتبصير ٧٢ والحور العين ١٦١.٢٦٠ والملل والنحل ١: ١٥٢ واعتقادات فرق المسلمين ٥٧ والكامل لابن الأثير ٥: ٨٢.

ويهلك كله إلا وجهه. وروح الله حلت في علي، ثم في ابنه محمد بن الحنفية[1]، ثم في ابنه أبي هاشم. ثم في بيان.

٤- المغيرية: قال مغيرة بن سعيد العجلي[2]: الله جسم عى صورة إنسان من نور، على رأسه تاج. وقلبه منبع الحكمة. ولما أراد أن يخلق الخلق، تكلم بالاسم الأعظم فطار، فوقع تاجاً على رأسه. ثم كتب على كفه أعمال العباد، فغضب من المعاصي، فعرق، فحصل منه بحران. أحدهما ملح مظلم، والآخر حلو نير. ثم اطلع في البحر النير، فأبصر فيه ظله، فانتزعه، فجعل منه الشمس والقمر. وأفنى الباقي نفياً للشريك. ثم خلق الخلق من البحرين، فالكفر من المظلم. والإيمان من النير. ثم أرسل محمداً والناس في ضلال. وعرض الأمانة. وهي منع علي عن الإمامة. على السموات والأرض والجبال، فأبين أن يحملنها، وأشفقن منها. وحملها الإنسان. وهو أبو بكر، حملها بأمر عمر، بشرط أن يجعل الخلافة بعده له. وقوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ﴾[3] الآية. نزلت في أبي بكر وعمر. والإمام المنتظر زكريا بن محمد بن علي بن الحسين. وهو حي في جبل حاجر. وقيل: المغيرة.

٥- الجناحية: قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين[4]: الأرواح تتناسخ، وكان ورح الله في آدم، ثم في شيت، ثم

---

(١) هو أبو القاسم. ويقال: أبو عبد الله. محمد بن علي بن أبي طالب، وأمه خولة بنت جعفر بن قيس بن سلمة، من بني حنيفة بن لجيم، وقد كان محمد عالماً فاضلاً شجاعاً، وتوفي عام ٨١هـ.

راجع تهذيب التهذيب ٩: ٣٥٤ والعبر ١: ٩٣ ومشاهير علماء الأمصار رقم ٤١٩.

(٢) المغيرة بن سعيد العجلي كان ساحراً وحكى عنه الأعمش أنه كان يقول: لو أردت أن أفني عاداً وثموداً وقروناً بين ذلك كثيراً لفعلت، وبلغ أمره خالد بن عبد الله القسري فأخذه وأمر بالقصب والنفط فأحضر. ثم أجج النار وأحرقه ومن معه عام ١١٩هـ.

(٣) سورة الحشر، آية ١٦.

(٤) هو عبد الله بن معاوية بن جعفر الطيار بن أبي طالب كان قد خرج على الأمويين بالكوفة في عهد مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، واجتمع حوله خلائق، فبرز إليهم يومئذٍ أمير الكوفة فقاتلهم ثم طلبوا الأمان لأنفسهم ولعبد الله فأعطاهموه فتوجه عبد الله إلى المدائن=

الأنبياء والأئمة، حتى انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة، ثم إلى عبد الله هذا. وهو حي بجبل بأصفهان. وأنكروا القيامة. واستحلوا المحرمات.

٦ـ **المنصورية:** هو أبو منصور العجلي[1]. قالوا: الإمامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين. عرج إلى السماء. ومسح الله رأسه بيده، وقال: يا بني، اذهب فبلغ عني. وهو الكسف. والرسل لا تنقطع، والجنة رجل أمرنا بموالاته، وهو الإمام. والنار بالضد. وهو ضده. وكذا الفرائض والمحرمات.

الخطابية: هو أبو الخطاب الأسدي[2]. قالوا: الأئمة أنبياء. وأبو الخطاب نبي، ففرضوا طاعته، بل الأئمة آلهة. والحسنان ابنا الله. وجعفر إله، لكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي. ويستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم. والإمام بعد قتله معمر. والجنة نعيم الدنيا. والنار آلامها. واستباحوا المحرمات وترك الفرائض. وقيل: الإمام بزيغ. وأن كل مؤمن يوحى إليه. وفيهم من هو خير من جبريل، وميكائيل، وهم لا يموتون، بل يرفعون إلى الملكوت. وقيل: هو عمرو بن بنان العجلي، إلا أنهم يموتون.

٧ـ **الغرابية:** قالوا: محمد بعلي أشبه من الغراب بالغراب. فغلط جبريل من علي إلى محمد، فيلعنون صاحب الريش، يعنون به جبريل.

٩ـ **الذمية:** ذموا محمداً لأن علياً هو الإله. وقد بعثه ليدعو الناس إليه، فدعا إلى نفسه. وقيل بإلهيتهما. ولهم في التقديم خلاف. وقيل بإلهية خمسة

=وعبر دجلة، وغلب على حلوان وما يقاربها، ثم توجه إلى بلاد العجم فغلب على همذان والري وأصبهان وكان أبو مسلم الخراساني داعية العباسيين قد قويت شوكته وظهر أمره فسار إلى عبد الله بن معاوية وشيعته فقتله ثم أظهر الدعوة العباسية. راجع المعارف ٤١٨.

(١) هو أبو منصور العجلي: رجل من عبد القيس، كان يسكن الكوفة، وله فيها دار وكان أمياً لا يقرأ ادعى أنه نبي ورسول وأن جبريل يأتيه بالوحي وزعم أن الله أرسل محمداً بالتنزيل وأرسله بالتأويل. قتله يوسف بن عمر الثقفي.

(٢) هو محمد بن أبي زينب ويكنى أبا إسماعيل وأبا الظبيان وكان مولى لبني أسد وقد كان يقول: إن لكل شيء من العبادات باطناً، وقد ظل على ضلاله ومخرقته حتى قتله عيسى بن موسى والي الكوفة من قبل العباسيين، وكان ذلك عام ١٤٣هـ.

أشخاص: هما، وفاطمة، والحسنان. ولا يقولون فاطمة تحاشياً عن وصمة التأنيث.

١٠ـ الهشامية: أصحاب الهشامين. ابن الحكم، وابن سالم. قالوا: الله جسد، فقال ابن الحكم: هو طويل عريض، عميق، متساوٍ، وهو كالسبيكة البيضاء، يتلألأ من كل جانب، وله لون وطعم ورائحة ومجسة. وليست هذه الصفات المذكورة غيره. ويقوم ويقعد. ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه إليه. وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه. مماس للعرش بلا تفاوت بينهما. وإرادته حركة هي لا عينه ولا غيره. وإنما يعلم الأشياء بعد كونها بعلم، لا قديم ولا حادث. وكلامه صفة له، لا مخلوق ولا غيره. والأعراض لا تدل على الباري. والأئمة معصومون دون الأنبياء.

وقال ابن سالم: هو على صورة إنسان. وله وفرة سوداء. ونصفه الأعلى مجوف.

١١ـ الزرارية: هو زرارة بن أعين[١]. قالوا بحدوث الصفات وقبلها لا حياة.

١٢ـ اليونسية: هو يونس بن عبد الرحمن القمي[٢]. قال: الله تعالى على العرش تحمله الملائكة. وهو أقوى منها، كالكركي يحمله رجلاه.

١٣ـ الشيطانية: هو محمد بن النعمان، الملقب بشيطان الطاق[٣]. قال: إنه نور غير جسماني على صورة إنسان. وإنما يعلم الأشياء بعد كونها.

---

(١) زرارة: لقبه واسمه عبد ربه، وكنيته أبو الحسن، كان أول أمره على مذهب الأفطمية ثم انتقل إلى مذهب الموسوية ويقال: إنه رجع عن التشيع بتة.

(٢) راجع في شأن هذه الفرقة مقالات الإسلاميين ١: ١٠٦ والتبصير ٢٤ والفرق بين الفرق ٧٠.

(٣) شيطان الطاق لقب لقبوا به أبا جعفر محمد بن النعمان الأصول، والشيعة تلقبه «مؤمن الطاق» وإضافته إلى سوق في طاق المحامل بالكوفة، كان يجلس فيها للصرف. راجع فهرست ابن النديم ص ٢٦٤. والانتصار ص ٦ و ٥٨، ١٧٧.

١٤ـ الرزامية: قالوا: الإمامة لمحمد بن الحنفية، ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد اللّه بن عباس، ثم أولاده إلى المنصور. ثم حل الإله في أبي مسلم. وأنه لم يقتل. واستحلوا المحارم.

١٥ـ المفوضية: قالوا: الله فوض خلق الدنيا إلى محمد. وقيل: إلى علي.

١٦ـ البدائية: جوزوا البداء على الله.

١٧ـ النصيرية والإسحاقية: قالوا: حل الله في علي.

١٨ـ الإسماعيلية: ولقبوا بسبعة ألقاب.

بالباطنية: لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره.

وبالقرامطة: لأن أولهم حمدان قرمط[١]. وهي إحدى قرى واسط.

وبالحرمية: لإباحتهم المحرمات والمحارم.

وبالسبعية: لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع. أي الرسل سبعة: آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد، ومحمد المهدي سابع النطقاء. وبين كل اثنين سبعة أئمة يتممون شريعته. ولا بد في كل عصر من سبعة، بهم يقتدي، وبهم يهتدي: إمام يؤدي عن الله. وحجة يؤدي عنه. وذو مصة يمص العلم من الحجة. وأبواب، وهم الدعاة، فأكبر برفع درجات المؤمنين. ومأذون يأخذ العهود على الطالبين. ومكلب يحتج، ويرغب إلى الداعي، ككلب الصائد. ومؤمن يتبعه.

قالوا: ذلك كالسموات والأرضين، وأيام الأسبوع. والسيارة، وهي المدبرات أمراً، كل منها سبعة.

---

(١) رأس القرامطة: اختلف في اسمه وأصله، قيل اسمه حمدان أبو القزح أو الفرج بن يحيى، وقرمط لقبه، عرف في سواد الكوفة سنة ٢٥٨هـ فكان يظهر الزهد والتقشف واستمال إليه بعض الناس. وكثر أتباعه والسالكون في سبيله قتله المكتفي بالله العباسي ٢٩٣هـ.

راجع المنتظم القسم الثاني من الجزء الخامس ١١٠، ١١٩ وابن خلدون ٤: ١١ و ٨٤، ٨٧ وابن الأثير ٧: ١٤٧-١٤٩ و ١٦٨ و ١٨٠.

وبالبابكية: إذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمي[١] بآذربيجان.

وبالمحمرة: للبسهم الحمرة في أيام بابك. أو تسميتهم المسلمين حميراً.

وبالإسماعيلية: لإثباتهم الإمامة لإسماعيل بن جعفر. وقيل: لانتساب زعيمهم إلى محمد بن إسماعيل.

وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع، لأن الغيارية، وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الإسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود إلى قواعد أسلافهم ورأسهم حمدان قرمط. وقيل: عبد الله بن ميمون القداح[٢].

ولهم في الدعوة مراتب:

الذوق: وهو تفرس حال المدعو، هل هو قابل للدعوة أم لا؟ ولذلك منعوا إلقاء البذر في السبخة، والتكلم في بيت فيه سراج.

ثم التأنيس باستمالة كل أحد بما يميل إليه من زهد وخلاعة.

ثم التشكيك في أركان الشريعة بمقطعات السور، وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها. والغسل من المني دون البول. وعدد الركعات، ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها.

---

(١) بابك: رجل فارسي مجوسي الأصل، دخل في الإسلام وتسمى الحسن ويقع في بعض الأصول الحسين، وكان قوي النفس شديد البطش، صعب المراس، وحدثته نفسه الخبيثة بأن يسترجع ملك فارس ودينها فاستعصم بالجبل المعروف بالبدين وفي عهد المأمون أظهر أمره وأعلن العصيان فوجه الخليفة إليه جيشاً بقيادة محمد بن حميد الطوسي فهزم جيش الخليفة. هزمه الأفشين في عهد المعتصم فأمر به فقتل.
راجع العبر ومروج الذهب ٤: ٥٥.

(٢) هو عبد الله بن ميمون المخزومي بالولاء المعروف بابن القداح فقيه إمامي من رجال الحديث من أهل مكة، واهي الحديث عند علماء الحديث. قال النسائي؛ ضعيف، وقال أبو حاتم: لا يجوز الاحتجاج به، وهو من الثقات عند الشيعة له كتب منها مبعث النبي ﷺ. وصفة الجنة والنار، وكان أبوه فارسي الأصل توفي عام ١٨٠هـ.
راجع تهذيب التهذيب ٦: ٤٩ واللباب ٢: ٢٤٥.

ثم الربط: أخذ الميثاق منه بحسب اعتقاده ألا يفشي لهم سراً وحوالته على الإمام في حل ما أشكل عليه.

ثم التدليس: وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم، حتى يزداد ميله.

ثم التأسيس: وهو تمهيد مقدمات يقبلها المدعو.

ثم الخلع: وهو الطمأنينة إلى إسقاط الأعمال البدنية.

ثم السلخ عن الاعتقادات. وحينئذٍ يأخذون في استعجال اللذات، وتأويل الشرائع.

ومن مذهبهم أن الله لا موجود ولا معدوم. وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة. وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح، جدد الدعوة على أنه الحجة. وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج إلى المعلم.

وأما الزيدية فثلاث فرق:

١ـ الجارودية: أصحاب أبي الجارود[(١)]، قالوا بالنص على علي وصفاً لا تسمية، والصحابة كفروا بمخالفته. والإمامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما. فمن خرج منهم بالسيف، وهو عالم شجاع، فهو إمام. واختلفوا في الإمام المنتظر. أهو محمد بن عبد الله؟ وأنه لم يقتل، أو محمد بن القاسم ابن علي؟ أو يحيى بن عمير صاحب الكوفة؟.

٢ـ السليمانية: هو سليمان بن جرير[(٢)]. قالوا: الإمامة شورى. وإنما

(١) راجع تهذيب التهذيب ٣: ٣٨٦ وفهرست ابن النديم ٢٦٧ ومروج الذهب ٣: ٢٢٠ ومقالات الإسلاميين ١: ١٣٣ وخطط المقريزي ٢: ٢٥٢ والملل النحل للشهرستاني ١: ١٥٧.

(٢) راجع مقالات الإسلاميين ١: ١٣٥ والتبصير ١٧ والملل والنحل للشهر ستاني ١: ١٥٩ وهؤلاء يسمونها السليمانية وسماها المقريزي الخطط ١: ٣٥١ الجريرية وقد جمع بين الإسمين صاحب الفرق بين الفرق ٣٢.

تنعقد برجلين من خيار المسلمين. وأبو بكر وعمر إماما. وإن أخطأ الأمة في البيعة لهما. وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة.

٣ـ البتيرية: هو بتير الثومي. توقفوا في عثمان. وأما الإمامية، فقالوا بالنص الجلي على إمامة علي، وكفروا الصحابة، ووقعوا فيهم، وساقوا الإمامة إلى جعفر الصادق. واختلفوا في المنصوص عليه بعده. وتشعب متأخروهم إلى معتزلة وإلى إخبارية. وإلى مشبهة، وسلفية، وملتحقة بالفرق الضالة[١].

الشرح:

(الفرقة الثانية) من كبار الفرق الإسلامية: (الشيعة). أي الذين شايعوا علياً، وقالوا إنه الإمام بعد رسول الله بالنص إما جلياً، وإما خفياً. واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده. وإن خرجت فإما بظلم يكون من غيرهم، وإما بتقية منه أو من أولاده، (وهم إثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضاً. أصولهم ثلاث فِرق: غلاة وزيدية وإمامية. أما الغلاة فثمانية عشر):

(السبائية: قال عبد الله بن سبأ لعلي: أنت الإله حقاً) فنفاه علي إلى المدائن. وقيل: إنه كان يهودياً، فأسلم. وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون[٢]، وصي موسى مثل ما قال في علي. وهو أول من أظهر القول بوجوب إمامة علي. ومنه تشعبت أصناف الغلاة. (وقال) ابن سبأ: (وأنه لم يمت) علي ولم يقتل. (وإنما قتل ابن ملجم شيطاناً) تصور بصورة علي. (وعلي في السحاب. والرعد صوته، والبرق سوطه. وأنه ينزل) بعد هذا (إلى الأرض،

---

(١) راجع مقالات الإسلاميين ١: ١٣٦ والتبصير ص ١٧ والملل والنحل للشهرستاني ١: ١٦١ وقد جعل الشهرستاني هذه الفرقة فرقتين إحداهما أتباع الحسن بن صالح وسماها الصالحية، والثانية أتباع كثير النواء الملقب بالأبتر وسماها البترية.

(٢) هو يوشع بن نون: بضم الياء وفتح الشين بن عازر بن شوتالخ بن راباذ بن باحث بن العاذ ابن يارد بن شونالخ بن إفرابيم بن يوسف عليه السلام، وهو صاحب موسى عليه السلام وفتاه الذي ردت له الشمس وهو يتنزل من موسى عليه السلام في بني إسرائيل منزلة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب من سيدنا رسول الله ـ ﷺ ـ في الإسلام.

راجع تاج العروس للزبيدي ونهاية الأرب مطلع الجزء ١٤.

ويملأها عدلاً. وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد: عليك السلام يا أمير المؤمنين).

(الكاملية: قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي، وبكفر علي بترك طلب الحق. و) قال (بالتناسخ) في الأرواح عند الموت. (وأن الإمامة نور يتناسخ) أي ينتقل من شخص إلى آخر. (وقد تصير في شخص نبوة) بعد ما كانت في شخص آخر إمامة.

(البيانية: قال بيان بن سمعان التميمي) النهدي اليمني: (الله على صورة إنسان، ويهلك كله إلا وجهه، وروح الله حلت في علي، ثم في ابنه محمد بن الحنفية، ثم في ابنه أبي هاشم، ثم في بيان).

(المغيرية: قال مغيرة بن سعيد العجلي: الله جسم على صورة إنسان) بل رجل (من نور. على رأسه تاج) من نور (وقلبه منبع الحكمة. ولما أراد أن يخلق الخلق، تكلم بالاسم الأعظم، فطار، فوقع تاجاً على رأسه). وذلك قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾[1].

(ثم) إنه كتب على كفه أعمال العباد، فغضب من المعاصي، فعرق، فحصل منه) أي من عرقه (بحران أحدهما ملح مظلم. والآخر حلو نير، ثم اطلع في البحر النير، فأبصر فيه ظله، فانتزعه). أي انتزع بعضاً من ظله (فجعل) وخلق (منه الشمس، والقمر. وأفنى الباقي) من الظل (نفياً للشريك) وقال: لا ينبغي أن يكون معي إله آخر، (ثم خلق الخلق من البحرين. فالكفر) أي الكفار (من المظلم. والإيمان) أي المؤمنين (من النير، ثم أرسل محمداً والناس في ضلالة، وعرض الأمانة. وهي منع علي عن الإمامة. على السموات والأرض والجبال، فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان، وهو أبو بكر، حملها بأمر عمر) حين ضمن أن يعينه على ذلك (بشرط أن يجعل) أبو بكر (الخلافة بعده له. وقوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ...﴾ الآية[2]. نزلت

(١) سورة الأعلى، الآيتان ١، ٢.
(٢) سورة الحشر، آية ١٦.

في) حق (أبي بكر وعمر، و) هؤلاء يقولون: (الإمام المنتظر) هو (زكريا ابن محمد بن علي بن الحسين) بن علي. (وهو حي) مقيم (في جبل حاجر) إلى أن يؤمر بالخروج. (وقيل: المغيرة) فإنه لما قتل، اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره، وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلاً به.

(الجناحية: قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر، ذي الجناحين: الأرواح تتناسخ. وكان روح الله في آدم، ثم في شيث، ثم الأنبياء والأئمة، حتى انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة، ثم إلى عبد الله. هذا، و) قالت الجناحية: (هو) عبد الله (حي) مقيم (بجبل بأصفهان). وسيخرج. (وأنكروا القيامة. واستحلوا المحرمات) من الخمر، والميتة، والزنا، وغيرها.

(المنصورية: هو أبو منصور العجلي) عزا نفسه إلى أبي جعفر محمد الباقر. فلما تبرأ منه وطرده، ادعى الإمامة لنفسه.

(قالوا: الإمامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين) ثم انتقلت عنه إلى أبي منصور. وزعموا أن أبا منصور (عرج إلى السماء. ومسح الله رأسه بيده. وقال: يا بني اذهب فبلغ عني). ثم أنزله إلى الأرض. (وهو الكسف) المذكور في قوله تعالى: «﴿**وَإِنْ يَرَوا كِسْفاً مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطاً يَقُوْلُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ**﴾[1]».

وكان قبل ادعائه الإمامة لنفسه يقول: الكسف: علي بن أبي طالب. (و) قالوا: (الرسل لا تنقطع) أبداً. (والجنة رجل أمرنا بموالاته، وهو الأمام، والنار بالضد) أي رجل أمرنا ببغضه. (وهو ضده) أي ضد الإمام وخصمه كأبي بكر وعمر. (وكذا الفرائض والمحرمات). فإن الفرائض أسماء رجال أمرنا بموالاتهم. والمحرمات أسماء رجال أمرنا بمعاداتهم. ومقصودهم بذلك أن من ظفر برجل منهم، فقد ارتفع عنه التكليف. والخطاب لوصوله إلى الجنة.

---

(١) سورة الطور، آية ٤٤

(الخطابية[1]: هو أبو الخطاب الأسدي) عزا نفسه إلى أبي عبد الله جعفر الصادق. فلما علم منه غلوه في حقه، تبرأ منه. فلما اعتزل عنه، ادعى الأمر لنفسه.

(قالوا: الأئمة أنبياء. وأبو الخطاب نبي، ففرضوا طاعته). أي زعموا أن الأنبياء فرضوا على الناس طاعة أبي الخطاب. (بل) زادوا على ذلك، وقالوا: (الأئمة آلهة. والحسنان ابنا الله. وجعفر) الصادق (إله، ولكن أبو الخطاب أفضل منه، ومن علي. و) هؤلاء (يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم. والإمام بعد قتله) أي قتل أبي الخطاب (معمر). أي ذهب إلى ذلك جماعة منهم، فعبدوا معمراً كما كانوا يعبدون أبا الخطاب. (و) قالوا: (الجنة نعيم الدنيا، والنار آلامها) والدنيا لا تفنى. (واستباحوا المحرمات، وترك الفرائض. وقيل: الإمام) بعد قتله (بزيغ) أي ذهب إلى ذلك طائفة أخرى منهم. (و) قالوا: (إن كل مؤمن يوحى إليه) مستمسكين بقوله تعالى: **﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوْتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾**[2] أي بوحي من الله إليه. (وفيهم) أي في أصحاب بزيغ (من هو خير من جبريل وميكائيل. وهم لا يموتون) أبداً. (بل) إذا بلغوا النهاية (يرفعون إلى الملكوت. وقيل: هو) أي الإمام بعد أبي الخطاب (عمير بن بنان العجلي. إلا أنهم يموتون) أي يقولون بذلك.

(الغرابية: قالوا: محمد بعلي أشبه من الغراب بالغراب) والذباب بالذباب، فبعث الله جبريل إلى علي (فغلط جبريل) في تبليغ الرسالة (من علي إلى محمد) قال شاعرهم:

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة التبصير ٧٣ ومقالات الإسلاميين ١: ٧٥ والملل والنحل ١: ١٧٩ والحور العين ص ١٦٩ ودائرة المعارف للبستاني ١: ٤٨٣ وخطط المقريزي ١: ٣٥٢ وأبو الخطاب الأسدي: الذي تنسب إليه هذه الفرقة. هو محمد بن أبي زينب، ويكنى أيضاً أبا إسماعيل وأبا الظبيان وكان مولى لبني أسد، وقد كان يقول: إن لكل شيء من العبادات باطناً وقد ظل على ضلاله ومخرقته حتى قتله عيسى بن موسى والي الكوفة من قبل العباسيين، وكان ذلك في سنة ١٤٣هـ.

(٢) سورة آل عمران، آية ١٤٥.

غلط الأمين فجازها عن حيدره

(فيلعنون صاحب الريش. يعنون به جبريل).

(الذمية). لقبوا بذلك لأنهم (ذموا محمداً لأن علياً هو الإله. وقد بعثه ليدعو الناس إليه، فدعا إلى نفسه. وقيل بإلهيتهما). أي قالت طائفة منهم بإلهية محمد وعلي. (ولهم في التقديم خلاف) فبعضهم يقدم علياً في أحكام الإلهية، وبعضهم يقدم محمداً. (وقيل بإلهية خمسة أشخاص) يسمون أصحاب العباء. (هما، وفاطمة، والحسنان). وهؤلاء زعموا أن هذه الخمسة شيء واحد. وأن الروح حالة فيهم بالسوية، لا مزية لواحد منهم على آخر. (ولا يقولون فاطمة تحاشياً عن وصمة التأنيث).

(الهشامية: أصحاب الهشامين، ابن الحكم، وابن سالم) الجواليقي[1]. (قالوا: الله جسد) اتفقوا على ذلك، ثم اختلفوا. (فقال ابن الحكم: هو طويل، عريض، عميق، متساوٍ) طوله وعرضه وعمقه. (وهو كالسبيكة البيضاء) الصافية (يتلألأ من كل جانب. وله لون وطعم ورائحة ومجسة). بفتح الميم هو الموضع الذي يجسه الطبيب، كأنهم يريدون بها النبض. قالوا: (وليست هذه الصفات المذكورة غيره) أي غير ذاته تعالى. (ويقوم) الله (ويقعد)، ويتحرك ويسكن. وله مشابهة بالأجسام، لولاها لم تدل عليه، (ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه إليه، وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه، مماس للعرش بلا تفاوت بينهما) أي على وجه لا يفضل أحدهما على الآخر. (وإرادته) تعالى (حركة هي لا عينه ولا غيره. وإنما يعلم الأشياء بعد كونها) لا قبله (بعلم لا قديم ولا حادث) لأنه صفة. والصفة لا توصف. (وكلامه صفة له، لا مخلوق ولا غيره) لما مر. (والأعراض لا تدل على الباري) إنما الدال عليه هو الأجسام لما عرفت من مشابهته إياها. (والأئمة معصومون دون الأنبياء) لأن

(١) راجع في شأن هذه الفرقة مقالات الإسلاميين ١: ١٠٢، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٩،١١٠ وما بعدها والتبصير: ٢٣ والفرق بين الفرق: ٦٥، ٦٦، ٦٧.

النبي يوحى إليه، فيتقرب به إلى الله، بخلاف الإمام. فإنه لا يوحى إليه، فوجب أن يكون معصوماً.

(وقال ابن سالم: هو على صورة إنسان) له يد ورجل، وحواس خمس، وأنف وأذن وعين وفم. (وله وفرة سوداء، ونصفه الأعلى مجوف). والأسفل مصمت، إلا أنه ليس لحماً ودماً.

(الزرارية: هو زرارة بن أعين[١]. قالوا بحدوث الصفات) لله. (وقبلها) أي قبل حدوثها له (لا حياة). فلا يكون حينئذٍ حياً، ولا عالماً ولا قادراً، ولا سميعاً، ولا بصيراً.

(اليونسية: هو يونس بن عبد الرحمن القمي. قال: الله تعالى على العرش، تحمله الملائكة. وهو أقوى منها) أي من الملائكة، مع كونه محمولاً لهم (كالكرسي[٢] يحمله رجلاه) وهو أقوى منهما.

(الشيطانية: هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق[٣]. قال: إنه) تعالى (نور غير جسماني) ومع ذلك هو (على صورة إنسان. وإنما يعلم الأشياء بعد كونها).

(الرزامية: قالوا: الإمامة) بعد علي (لمحمد بن الحنفية، ثم ابنه عبد الله، ثم علي بن عبد الله بن عباس، ثم أولاده إلى المنصور، ثم حل الإله في أبي

---

(١) سبقت الترجمة عن زرارة بن أعين وراجع في شأن هذه الفرقة: مقالات الإسلاميين ١: ١٠٠ والتبصير ٢٤ وفهرست ابن النديم ص ٣٢٢ ومنهاج السنة لابن تيمية ١: ٢٩٨ بولاق.

(٢) في الأصل: الكرسي: تصحيف والكرسي له أربع أرجل لا رجلان، والعبارة مأخوذة من مقالات الأشعري: قال الأشعري واحتج يونس في أن الحملة تطيق حمل الباري وشبههم بالكركي وأن رجليه تحملانه وهما دقيقتان. والكركي بوزن الكرسي: طائر قريب من الوز أبتر الذنب، رمادي اللون. دقيق الرجلين طويلهما، يأوي إلى الماء أحياناً وجمعه كراكي.

(٣) سبقت الترجمة لمحمد بن النعمان الرافض الملقب بشيطان الطاق. وراجع في شأن هذه الفرقة مقالات الإسلاميين ١: ١٠٧ والتبصير ٢٤، والفرق بين الفرق ٧١.

مسلم. وأنه لم يقتل، واستحلوا المحارم) وتركوا الفرائض. ومنهم من ادعى الإلهية في المقنع.

(المفوضة: قالوا: الله فوض خلق الدنيا إلى محمد) أي الله خلق محمداً وفوض إليه خلق الدنيا، فهو الخلاق لها بما فيها. (وقيل): فوض ذلك (إلى علي).

(البدائية: جوز البدء على الله) تعالى. أي جوزوا أن يريد الله شيئاً، ثم يبدو له، أي يظهر عليه ما لم يكن ظاهراً له. ويلزمه أن لا يكون الرب عالماً بعواقب الأمور.

(النصيرية والإسحاقية: قالوا: حل الله في علي). فإن ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر. أما في جانب الخير، فكظهور جبريل بصورة البشر. وأما في جانب الشر، فكظهور الشيطان في صورة الإنسان.

قالوا: ولما كان علي أولاده أفضل من غيرهم، وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الأسرار، قلنا: ظهر الحق تعالى بصورتهم، ونطق بلسانهم، وأخذ بأيديهم. ومن ههنا أطلقنا الآلهة على الأئمة. ألا ترى أن النبي قاتل المشركين، وعلياً قاتل المنافقين. فإن النبي يحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر. (الإسماعيلية[1]. ولقبوا بسبعة ألقاب):

(بالباطنية: لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره) فإنهم قالوا: للقرآن ظاهر وباطن. والمراد منه باطنه وظاهره المعلوم من اللغة، ونسبة الباطن إلى الظاهر، كنسبة اللب إلى القشر. والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب. وباطنه مؤدٍ إلى ترك العمل بظاهره. وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿**فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُوْرٍ لَّهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيْهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ**﴾[2]. وهذا القول أخذوه من المنصورية والجناحية.

(و) لقبوا (بالقرامطة، لأن أولهم) الذي دعا الناس إلى مذهبهم رجل

---

(١) راجع مقالات الإسلاميين ١: ٩٨ والملل والنحل للشهر ستاني ١: ١٦٧ والتبصير ٢٣ والفرق بين الفرق ٦٢، ٦٣.

(٢) سورة الحديد، آية ١٣.

يقال له: (حمدان قرمط. وهي إحدى قرى واسط). (وبالخرمية[1]: لإباحتهم المحرمات والمحارم). (وبالسبعية لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع. أي الرسل سبعة: آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد، ومحمد المهدي سابع النطقاء. وبين كل اثنين) من النطقاء (سبعة أئمة يتممون شريعته، ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى. وبهم يهتدى) في الدين. وهم متفاوتون في الرتب (إمام يؤدي عن الله) وهو غاية الأدلة إلى دين الله (وحجة يؤدي عنه) أي عن الإمام، ويحمل علمه، ويحتج به له. (وذو مصة يمص العلم من الحجة) أي يأخذه منه. فهذه ثلاثة. (وأبواب. وهم الدعاة فأكبر) أي داع أكبر هو رابعهم (يرفع درجات المؤمنين. و) داع (مأذون يأخذ العهود على الطالبين) من أهل الظاهر، فيدخلهم في ذمة الإمام، ويفتح لهم باب العلم والمعرفة. وهو خامسهم. (ومكلب) قد ارتفعت درجته في الدين، ولكن لم يؤذن له في الدعوة، بل في الاحتجاج على الناس، فهو (يحتج ويرغب إلى الداعي، ككلب الصائد) حتى إذا احتج على أحد من أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه. وطلب الحق، أداه المكلب إلى الداعي المأذون، ليأخذ عليه العهود.

قال الآمدي: وإنما سموا مثل هذا مكلبا، لأن مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى:﴿وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾[2] وهو سادسهم. (ومؤمن يتبعه) أي يتبع الداعي. وهو الذي أخذ عليه العهد، وآمن وأيقن بالعهد، ودخل في ذمة الإمام وحزبه. وهو سابعهم. (قالوا: ذلك) الذي ذكرناه (كالسموات والأرض) والبحار، (وأيام الأسبوع. و) الكواكب (السيارة. وهي المدبرات أمرا. كل منها سبعة) كما هو المشهور.

(و) لقبوا (بالبابكية: إذ اتبع طائفة منهم بابك[3] الخرمي) في الخروج (بأذربيجان).

---

(١) انظر عن الخرمية والباطنية كلمة في مروج الذهب ٣: ٣٠٥، ٤: ٥٢، ٥٦، ٦٦.

(٢) سورة المائدة، آية ٤.

(٣) سبقت الترجمة عن بابك الخرمي وراجع في شأن هذه الفرقة مروج الذهب للمسعودي=

(وبالمحمرة: للبسهم الحمرة في أيام بابك، أو تسميتهم) المخالفين لهم من (المسلمين حميرا).

(وبالإسماعيلية: لإثباتهم الإمامة لإسماعيل بن جعفر) الصادق، وهو أكبر أبنائه. (وقيل: لانتساب زعيمهم إلى محمد بن إسماعيل).

(وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع، لأن الغيارية، وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الإسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود إلى قواعد أسلافهم). وذلك أنهم اجتمعوا، فتذاكروا ما كان عليه أسلافهم من الملك وقالوا: لا سبيل لنا إلى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك. لكنّا نحتال بتأويل شرائعهم إلى ما يعود إلى قواعدنا، ونستدرج به الضعفاء منهم. فإن ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم. (ورأسهم) في ذلك (حمدان قرمط[1]. وقيل: عبد الله بن ميمون القداح. ولهم في الدعوة) واستدراج الطعام (مراتب: الذوق: وهو تفرس حال المدعو، هل هو قابل للدعوة، أم لا؟ ولذلك منعوا إلقاء البذر في السبخة) أي دعوة ما ليس قابلا لها. (و) منعوا (التكلم في بيت فيه سراج) أي في موضع فيه فقيه أو متكلم. (ثم التأنيث باستمالة كل أحد) من المدعوين (بما يميل إليه) بهواه وطبعه (من زهد وخلاعة). فإن كان يميل إلى الزهد، زينه في عينه، وقبح نقيضه. وإن كان يميل إلى الخلاعة، زينها، وقبح نقيضها، حتى يحصل له الأنس به. (ثم التشكيك في أركان الشريعة بمقطعات السور) بأن يقول: ما معنى الحروف المقطعة في أوائل السور؟ (وقضاء صوم الحائض دون قضاء

=٣: ٣٠٥ والتبصير ص ٧٩ وتعتبر الخرمية امتداداً لدعوة المزدكية التي كانت قبل الإسلام واستباح أصحابها الأموال والنساء ودامت فتنة هؤلاء إلى أن قتلهم أنو شروان في زمانه.

(١) رئيس فرقة القرامطة وينطق اسمه بكسر القاف وسكون الراء وكسر الميم وبعدها طاء مهملة. ولهم مذهب مذموم وكانوا قد ظهروا في سنة إحدى وثمانين ومائتين في خلافة المعتضد بالله وطالت أيامهم وعظمت شوكتهم وأخافوا السبيل، واستولوا على بلاد كثيرة وأخبارهم مستقصاة في التاريخ.

راجع الفرق بين الفرق ١٧٣ ووفيات الأعيان ١: ٤٥٩، ٣: ٤٥٩ والتاريخ الكامل لابن الأثير سنة ٢٧٨هـ والتنبيه لأبي الحسين الملطي ٢٦.

صلاتها؟) أي لم يجب أحدهما دون الآخر. (و) وجوب (الغسيل من المني دون البول، وعدد الركعات) أي لم كان بعضها أربعا، وبعضها ثلاثاً، وبعضها اثنتين؟ إلى غير ذلك من الأمور التعبدية. وإنما يشككون في هذه الأشياء، ويطوون الجواب عنها (ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها. ثم الربط). وهو أمران: الأول: (أخذ الميثاق منه) بأن يقولوا: قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود، ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى:﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ﴾[1] ثم يأخذوا من كل أحد ميثاقه (بحسب اعتقاده أن لا يفشي لهم سراً. و) الثاني: (حوالته على الإمام في حل ما أشكل عليه) من الأمور التي ألقاها إليه، فإنه العالم بها، ولا يقدر عليها أحد، حتى يترقى من درجته، وينتهي إلى الإمام.

(ثم التدليس. وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم، حتى يزداد ميله) إلى ما دعاه إليه.

(ثم التأسيس. وهو تمهيد مقدمات يقبلها) ويسلمها (المدعو)، وتكون سائقة له إلى ما يدعوه إليه من الباطل.

(ثم الخلع. وهو الطمأنينة إلى إسقاط الأعمال البدنية).

(ثم السلخ عن الاعتقادت) الدينية. (وحينئذٍ) أي وحين إذا آل حال المدعو إلى ذلك (يأخذون في) الإباحة والحث على (استعجال اللذات، وتأويل الشرائع). كقولهم: الوضوء عبارة عن موالاة الإمام. والتيمم هو الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام الذي هو الحجة. والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى:﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[2].

والاحتلام عبارة عن إفشاء سر من أسرارهم إلى من ليس من أهله بغير قصد منه. والغسل تجديد العهد.. والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من

---

(١) سورة الأحزاب، آية ٧.

(٢) سورة العنكبوت، آية ٤٥.

الدين. والكعبة النبي. والباب علي، والصفا هو النبي. والمروة علي، والميقات الإيناس، والتلبية إجابة الدعوة. والطواف بالبيت سبعاً موالاة الأئمة السبعة. والجنة راحة الأبدان عن التكاليف. والنار مشقتها بمزاولة التكاليف... إلى غير ذلك من خرافاتهم. (ومن مذهبهم أن الله لا موجود ولا معدوم) ولا عالم، ولا جاهل، ولا قادر، ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات. وذلك لأن الإثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات. وهو تشبيه. والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات. وهو تعطيل. بل هو واهب هذه الصفات، ورب المتضادات.

(وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة) فقالوا: إنه تعالى أبدع بالأمر العقل التام[1]، وبتوسطه أبدع النفس التي ليست تامة، فاشتاقت النفس إلى العقل التام، مستفيضة منه، فاحتاجت إلى الحركة من النقصان إلى الكمال. ولن تتم الحركة إلا بآلتها، فحدثت الأجرام الفلكية، وتحركت حركة دورية بتدبير النفس، فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية، وبتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وأنواع الحيوانات، وأفضلها الإنسان، لاستعداده لفيض الأنوار القدسية عليه، واتصاله بالعالم العلوي. وحيث كان العالم العلوي مشتملاً على عقل كامل كلي، ونفس ناقصة كلية تكون مصدراً للكائنات، وجب أن يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة إلى النجاة، وهو الرسول الناطق، ونفس ناقصة تكون نسبتها إلى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الأولى إلى العقل الأول[2] فيما يرجع إلى إيجاد

---

(١) العقل في اللغة هو الحجى والنهى وقد سمي بذلك تشبيهاً بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود. والعقل عند الفلاسفة يطلق على المعاني الآتية: أن العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها. وهذا الجوهر ليس مركباً من قوة قابلة للفساد، وإنما هو مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله. وهذا القول بجوهرية العقل موجود في أكثر كتب الفلاسفة.
راجع رسالة في حدود الأشياء للكندي والإشارات لابن سينا ص ١٧٨ وعيون المسائل ٦٤ وتعريفات الجرجاني.

(٢) وهو العقل الهيولاني: وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وإنما نسب إلى الهيولى، لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية في حد ذاتها من الصور كلها. راجع تعريفات الجرجاني.

الكائنات، وهي الإمام الذي هو وصي الناطق، وكما أن تحرك الأفلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس إلى النجاة بتحريك الناطق والوصي. وعلى هذا في كل عصر وزمان.

قال الآمدي: هذا ما كان عليه قدماؤهم.

(وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح، جدد الدعوة على أنه الحجة) الذي يؤدي عن الإمام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه. (وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج إلى المعلم). ثم إنه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة، كيلا يطلع على فضائحهم، ثم أنهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية، والأمور الشرعية. وتحصنوا بالحصون. وكثرت شوكتهم. وخافت ملوك السوء منهم، فأظهروا إسقاط التكاليف، وإباحة المحرمات، وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي. نعوذ بالله من الشيطان وأتباعه.

(وأما الزيدية) وهم المنسوبون إلى زيد بن علي، زين العابدين (فثلاث فرق):[1]

(الجارودية: أصحاب أبي الجارود) الذي سماه الباقر سرحوباً، وفسره بأنه شيطان يسكن البحر. (قالوا بالنص) من النبي في الإمامة (على علي وصفاً، لا تسمية. والصحابة كفروا بمخالفته) وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي. (والإمامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما، فمن خرج منهم بالسيف، وهو عالم شجاع، فهو إمام) كما مر. (واختلفوا في الإمام المنتظر، أهو محمد بن عبد الله) ابن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة في أيام المنصور؟ فذهب

(١) وقد ذكر المسعودي في مروج الذهب ٣: ٢٢٠ أن قوماً من مصنفي كتب المقالات والآراء والديانات كأبي عيسى محمد بن هارون الوراق يذكرون أن الزيدية ثمان فرق وعدها بأسمائها وذكر أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين ١: ١٣٢ أن الزيدية ست فرق، وعدها وذكر مقالة كل فرقة منها أما الإسفرائني في التبصير فسار سيرة المؤلف هنا راجع ص ١٦ وما بعدها.

طائفة منهم إلى ذلك. (و) زعموا (أنه لم يقتل أو) هو (محمد بن القاسم بن علي) ابن الحسين صاحب طالقان الذي أسر في أيام المعتصم، وحمل إليه، فحبسه في داره حتى مات، فذهب طائفة أخرى إليه، وأنكروا موته. (أو) هو (يحيى بن عمير صاحب الكوفة) من أحفاد زيد بن علي، دعا الناس إلى نفسه، واجتمع عليه خلق كثير، وقتل في أيام المستعين بالله، فذهب إليه طائفة ثالثة وأنكروا قيله.

(السليمانية: هو سليمان بن جرير[١]. قالوا: الإمامة شورى) فيما بين الخلق (وإنما تنعقد برجلين من خيار المسلمين). وتصح إمامة المفضول مع وجود الأفضل. (وأبو بكر وعمر إمامان. وإن أخطأ الأمة في البيعة لهما) مع وجود علي، لكنه خطأ لم ينته إلى درجة الفسق. (وكفروا عثمان، وطلحة، والزبير، وعائشة).

(البتيرية: هو كثير النواء)[٢]. وافقوا السليمانية إلا أنهم (توقفوا في عثمان). هذه فرق الزيدية وأكثرهم في زماننا مقلدون، يرجعون في الأصول إلى الاعتزال، وفي الفروع إلى مذهب أبي حنيفة إلا في مسائل قليلة.

(وأما الإمامية، فقالوا بالنص الجلي على إمامة علي. وكفروا الصحابة، ووقعوا فيهم. وساقوا الإمامة إلى جعفر الصادق. واختلفوا في المنصوص عليه بعده). والذي استقر عليه رأيهم أنه ابنه موسى الكاظم، وبعده علي بن موسى الرضا، وبعده محمد بن علي التقي، وبعده علي بن محمد النقي. وبعده الحسن بن علي الزكي، وبعده محمد بن الحسن. وهو الإمام المنتظر. ولهم

---

(١) يسميها بعض المؤلفين الجريرية، وسماها في التبصير وفي الملل والنحل: السليمانية كما سماها المؤلف. ونص في الفرق بين الفرق على أن كلاً من الاسمين يقال.
راجع خطط المقريزي ٢: ٣٥٢ والتبصير ص ١٧ والملل والنحل ١: ٣٥٩ والفرق بين الفرق ص ٤٢ ومقالات الإسلاميين ص ١٤٣.

(٢) ضبطها صاحب المقالات (البترية) أصحاب الحسن بن صالح بن حي، وأصحاب كثير النَّواء وإنما سموا «بُترية» لأن كثير كان يلقب بالأبتر وهؤلاء يزعمون أن علياً أفضل الناس بعد رسول الله ـ ﷺ ـ وينكرون رجعة الأموات إلى الدنيا.

في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات أوردها الإمام في آخر المحصل، وكانت الإمامية أولاً على مذهب أئمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا، (وتشعب متأخروهم إلى معتزلة) إما وعيدية أو تفضيلية. (وإلى إخبارية) يعتقدون ظاهر ما ورد به الأخبار المتشابهة. (و) هؤلاء ينقسمون (إلى مشبهة) يجرون المتشابهات على أن المراد بها ظواهرها. (وسلفية) يعتقدون أن ما أراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف. (و) إلى (ملتحقة بالفرق الضالة).

الفرقة الثالثة

الخوارج

المتن:

وهم سبع فرق:

١ـ المحكمة: وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وكفروه. وهم إثنا عشر ألف رجل. قالوا: من نصب من قريش وغيرهم وعدل، فهو إمام. ولم يوجبوا نصب الإمام. وكفَّروا عثمان، وأكثر الصحابة، ومرتكب الكبيرة.

٢ـ البيهسية: هو بيهس بن الهيصم بن جابر[1]. قالوا: الإيمان: الإقرار والعلم بالله، وبما جاء به الرسول. فمن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام؟ فهو كافر لوجوب الفحص عليه. وقيل: لا، حتى يرفع إلى الإمام فيحده. وقيل: لا حرام إلا ما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً...**﴾[2] الآية. وقيل: إذا كفر الإمام، كفرت الرعية حاضراً أو غائباً. والأطفال كآبائهم إيماناً وكفراً. والسكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل. وقيل: هو مع الكبيرة كفر. ووافقوا القدرية.

٣ـ الأزارقة: هو نافع بن الأزرق[3]. قالوا: كفر علي بالتحكيم،

---

(١) هو بيهس بن سعد بن ضبعة بن قيس، اسمه هيصم بن جابر، وكان عثمان بن حيان والي المدينة قطع يديه ورجليه. وقال الشهرستاني في الملل والنحل وقد كان الحجاج طلب أبا بيهس في أيام الوليد فهرب إلى المدينة فطلبه بها عثمان بن حيان المري، فظفر به وحبسه وكان يسامره إلى أن ورد كتاب الوليد بأن يقطع يديه ورجليه ففعل به ذلك.
راجع المعارف لابن قتيبة ٢٦٧ والفرق بين الفرق ص ٦٥ ومقالات الإسلاميين ص ١٩١.

(٢) سورة الأنعام، آية ١٤٥.

(٣) يقول صاحب المقالات: والذي أحدث الخلاف نافع بن الأزرق. وقال بالبراءة من القعدة.=

وابن ملجم محق. وكفرت الصحابة. والقعدة عن القتال، وتحرم التقية. ويجوز قتل أولاد المخالفين ونسائهم. ولا رجم على الزاني، ولا حد للقذف على النساء. وأطفال المشركين في النار مع آبائهم. ويجوز نبي كان كافراً. ومرتكب الكبيرة كافر.

٤ـ النجدات: هو نجدة بن عامر الحنفي[١]. منهم العاذرية، عذروا بالجهالات في الفروع. وقالوا: لا حاجة إلى الإمام. ويجوز لهم نصبه. وخالفوا الأزارقة في غير التكفير.

٥ـ الأصفرية: أصحاب زياد بن الأصفر[٢]. يخالفون الأزارقة في تكفير القعدة، وفي إسقاط الرجم، وفي أطفال الكفار. ومنع التقية في القول. وقالوا: المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها إلا بها. وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر. وقيل: تزوج المؤمنة من الكافر في دار التقية دون العلانية.

٦ـ الأباضية: هو عبد الله بن أباض[٣]. قالوا: مخالفونا كفار غير مشركين، يجوز مناكحتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم عند الحرب دون غيره. ودارهم دار الإسلام إلا معسكر سلطانهم. وتقبل شهادة مخالفيهم عليهم. ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن. والاستطاعة قبل الفعل. وفعل العبد مخلوق لله تعالى. ويفنى العالم كله بفناء أصل التكليف. ومرتكب الكبيرة

=والأزارقة يقولون إن كل كبيرة كفر، وإن الدار دار كفر يعنون دار مخالفيهم، ويكفرون علياً ـ رضوان الله عليه ـ في التحكيم، ويكفرون الحكمين: أبا موسى وعمرو بن العاص.
راجع مقالات الإسلاميين ١: ١٦٩، ١٧٠ نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٣٨٠.

(١) راجع المقريزي ٢: ٣٥٤ ومقالات الإسلاميين ١٧٤ـ١٧٥ والملل والنحل ١: ١٢٢ـ١٢٤ والفرق بين الفرق للبغدادي.

(٢) راجع مقالات الإسلاميين ١٨٢ـ١٨٣ والملل والنحل للشهر ستاني ١: ١٣٧ والفرق بين الفرق للبغدادي.

(٣) راجع الملل والنحل للشهر ستاني ١: ١٣٤ ومقالات الإسلاميين ١: ١٨٤ والفرق بين الفرق للبغدادي.

كافر كفر نعمة لا ملة. وتوقفوا في أولاد الكفار، وفي النفاق، أهو شرك؟ وجواز بعثة رسول بلا دليل. وتكليف اتباعه. وكفروا علياً وأكثر الصحابة، وافترقوا أربعاً:

الأولى: الحفصية: هو أبو حفص بن أبي المقدام. زادوا أن بين الإيمان والشرك معرفة الله تعالى. فمن عرف الله وكفر بما سواه، أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك.

الثانية: اليزيدية. أصحاب يزيد بن أنيسة. قالوا: سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء ويترك شريعة محمد إلى ملة الصابئة. وأصحاب الحدود مشركون. وكل ذنب شرك.

الثالثة: الحارثية: أصحاب أبي الحارث الأباضي خالفوا الأباضية في القدر.وفي الاستطاعة[١] قبل الفعل.

الرابعة: القائلون بطاعة لا يراد بها الله.

٧ـ العجاردة: هو عبد الرحمن بن عجرد[٢]. زادوا على النجدات وجوب البراءة عن الطفل حتى يدعي الإسلام. ويجب دعاؤه إليه إذا بلغ. وأطفال المشركين في النار. وهم عشر فرق:

الأولى: الميمونية: هو ميمون بن عمران. قالوا بالقدر والاستطاعة قبل الفعل، وأن الله يريد الخير دون الشر. ولا يريد المعاصي. وأطفال الكفار في الجنة. ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ولأولاد الأخوة والأخوات وإنكار سورة يوسف.

---

(١) الاستطاعة: هي عرض يخلقه الله في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية. والاستطاعة الحقيقية: هي القدرة التامة التي يجب عندها صدور الفعل فهي لا تكون إلا مقارنة للفعل.

(٢) راجع الملل والنحل ١: ١٢٨، ١٢٩ ومقالات الإسلاميين ١٧٧.١٧٨ وجعلهم: خمس عشرة فرقة.

الثانية: الحمزية. هو حمزة بن أدرك. وافقوهم، إلا أنهم قالوا: أطفال الكفار في النار.

الثالثة: الشعيبية. هو شعيب بن محمد. وهو كالميمونية. إلا في القدر.

الرابعة: الحازمية. هو حازم بن عاصم. وافقوا الشعيبية.

الخامسة: الخلفية. أصحاب خلف. أضافوا القدر خيره وشره إلى الله. وحكموا بأن أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك.

السادسة: الأطرافية. عذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه. ووافقوا أهل السنة في أصولهم، وفي نفي القدر.

السابعة: المعلومية: هم كالحازمية، إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه. وفعل العبد مخلوق لله تعالى.

الثامنة: المجهولية. قالوا: يكفي معرفته تعالى ببعض أسمائه. وفعل العبد مخلوق له.

التاسعة: الصلتية. هو عثمان بن أبي الصلت[1]. وقيل: الصلت من الصامت. هم كالعجاردة. لكن قالوا: من أسلم واستجار بنا، توليناه. وبرئنا من أطفاله. وروي عن بعضهم أن الأطفال لا ولاية لهم ولا عداوة.

العاشرة: الثعالبة. هو ثعلب بن عامر[2]. قالوا بولاية الأطفال. وقد نقل عنهم أن الأطفال لا حكم لهم، ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا، وإعطاءها لهم إذا افتقروا. وتفرقوا أربع فرق:

الأولى: الأخنسية. أصحاب أخنس بن[3] قيس. هم كالثعالبة، إلا أنهم

---

(١) راجع مقالات الإسلاميين ١: ١٧٩ والملل والنحل ١: ١٢٩.
(٢) راجع الملل والنحل ١: ١٣١ ومقالات الإسلاميين ١: ١٨٠.
(٣) المصدر السابق ١: ١٨١.

توقفوا فيمن هو في دار التقية إلا من علم حاله. وحرموا الاغتيال بالقتل والسرقة. ونقل عنهم تزويج المسلمات من مشركي قومهم.

الثانية: المعبدية. هو معبد بن عبد الرحمن[١]. خالفوهم في التزويج من المشركين. وخالفوا الثعالبة في زكاة العبيد.

الثالثة: الشيبانية. هو شيبان بن سلمة[٢]. قالوا بالجبر، ونفي القدرة الحادثة.

الرابعة: المكرمية. هو مكرم العجلي. قالوا: تارك الصلاة كافر لجهله بالله. وكذا كل كبيرة. وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة. فكذا نحن فإذن فرق الخوارج عشرون.

الشرح:

(**الفرقة الثالثة**) من كبار الفرق الإسلامية: (الخوارج. وهم سبع فرق):

(المحكمة: وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم) وما جرى بين الحكمين. (وكفروه. وهم إثنا عشر ألف رجل) كانوا أهل صلاة وصيام. وفيهم قال النبي ﷺ: «يحقر أحدكم صلاته في جنب صلاتهم. وصومه في جنب صومهم. ولكن لا يجاوز إيمانهم تراقيهم»[٣].

(قالوا: من نصب من قريش وغيرهم وعدل) فيما بين الناس (فهو إمام). وإن غير السيرة وجار، وجب أن يعزل أو يقتل. (ولم يوجبوا نصب الإمام) بل جوزوا أن لا يكون في العالم إمام. (وكفروا عثمان، وأكثر الصحابة، ومرتكب الكبيرة).

(البيهسية: هو بيهس بن الهيصم بن جابر[٤]. قالوا: الإيمان) هو (الإقرار والعلم بالله، وبما جاء به الرسول. فمن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام؟ فهو كافر. لوجوب الفحص عليه) حتى يعلم الحق.

---

(١) المصدر السابق ١: ١٨١.

(٢) راجع مقالات الإسلاميين ١: ١٨١ والملل والنحل ١: ١٣٢.

(٣) سبق تخريج هذا الحديث قريباً.

(٤) هيصم بن جابر الضبعي أبو بيهس من بني سعد بن ضبيعة رأس الفرقة البيهسية من

(وقيل: لا) يكفر (حتى يرفع) أمره إلى (الإمام، فيحده). وكل ما ليس فيه حد، فهو مغفور.

(وقيل: لا حرام إلا ما في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً...﴾ الآية[1]).

(وقيل: إذا كفر الإمام، كفرت الرعية حاضراً أو غائباً).

(و) قالوا: (الأطفال كآبائهم إيماناً وكفراً).

(و) قال بعضهم: (السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل)، بخلاف السكر من شراب حرام. (وقيل: هو) أي السكر (مع الكبيرة كفر. ووافقوا القدرية) في إسناد أفعال العباد إليهم.

(الأزارقة: هو نافع بن الأزرق. قالوا: كفر علي بالتحكيم). وهو الذي أنزل فيه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلَهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلى مَا فِي قَلْبِهِ، وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾[2].

(وابن ملجم محق) في قتله. وهو الذي أنزل فيه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾[3] وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها، عمران ابن حطان[4]:

الخوارج، كان فقيهاً متكلماً من الأزارقة، وتفرق هؤلاء إلى فرق. وكفَّر أبو بيهس نافع ابن الأزرق، وعبد الله بن أباض في بعض ما ذهبا إليه وتبعته جماعة. وكان ذلك في أيام الوليد الأموي وطلب الحجاج أبا بيهس فهرب إلى المدينة وظفر به واليها عثمان بن حيان المري، فاعتقله وورد كتاب الوليد بقطع يديه ورجليه وصلبه عام ٩٤هـ.

راجع رغبة الآمل ٧: ٢١٩ والحور العين ١٧٦ ودائرة المعارف الإسلامية ١: ٣١٦ والمقريزي ٢: ٣٥٥.

(١) سورة الأنعام آية رقم ١٤٥.

(٢) سورة البقرة، آية ٢٠٤.

(٣) سورة البقرة، آية ٢٠٧.

(٤) هو عمران بن حطان بن ظبيان السدوسي أبو سماك رأس القعدة من الصفرية، وخطيبهم وشاعرهم. كان قبل ذلك من رجال العلم والحديث. وأدرك جماعة من الصحابة فروى عنهم، ثم لحق بالشراة فطلبه الحجاج فهرب إلى الشام ثم رحل إلى عمان ومات فيها عام ٨٤هـ. راجع الإصابة ت ٦٨٧٧ والكامل للمبرد ٢: ١٢١ وميزان الاعتدال ٢: ٢٧٦.

يا ضربة من تقي ما أراد بها إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
إني لأذكره يوماً فأحسبه أو فى البرية عند الله ميزانا

(وكفرت الصحابة) أي عثمان، وطلحة، والزبير، وعائشة، وعبد الله بن عباس، وسائر المسلمين معهم، وقضوا بتخليدهم في النار. (و) كفروا (القعدة عن القتال)، وإن كانوا موافقين لهم في الدين.

(و) قالوا: (تحرم التقية) في القول والعمل. (ويجوز قتل أولاد المخالفين ونسائهم. ولا رجم على الزاني) المحصن إذ هو غير مذكور في القرآن. (ولا حد للقذف على النساء). أي القاذف إن كان إمرأة لم يحد، لأن المذكور في القرآن هو صيغة الدين، وهو للمذكرين.

قال الآمدي: وأسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء. أي المقذوف المحصن إن كان رجلاً لا يحد قاذفه. وإن كان امرأة يحد قاذفها. وهذا أظهر. (وأطفال المشركين في النار مع آبائهم. ويجوز نبي كان كافراً) وإن علم كفره بعد النبوة. (ومرتكب الكبيرة كافر).

(النجدية: هو نجدة بن عامر الحنفي[1] منهم العاذرية) الذين (عذروا) الناس (بالجهالات في الفروع). وذلك أن نجدة وجه ابنه مع جيش إلى أهل القطيف، فقتلوهم، وأسروا نساءهم، ونكحوهن قبل القسمة، وأكلوا من الغنيمة قبلها أيضاً. فلما رجعوا إلى نجدة، أخبره بما فعلوا، فقال: لم يسعكم ما فعلتم، فقالوا: لم نعلم أنه لا يسعنا، فعذرهم بجهالتهم فاختلف أصحابه بعد ذلك. فمنهم من تابعه، وقالوا: الدين أمران:

---

(١) هو نجدة بن عامر الحروري الحنفي من بني حنيفة من بكر بن وائل رأس الفرقة النجدية نسبة إليه من الحرورية ويعرف أصحابها بالنجدات من كبار أصحاب الثورات في صدر الإسلام انفرد عن سائر الخوارج بآراء. وتسمى بأمير المؤمنين. قال ابن تيمية: مما يدل على أن الصحابة لم يكفروا الخوارج أنهم كانوا يصلون خلفهم. أخباره كثيرة قتل عام ٦٩هـ.

راجع الكامل للمبرد ٢: ١٢٩ وابن الأثير ٤: ٧٨ ومنهاج السنة ٣: ٦٣ واليعقوبي ٣: ١٨.

أحدهما: معرفة الله ورسوله، وتحريم دماء المسلمين. أي الموافقين لهما. والإقرار بما جاء به الرسول جملة. فهذا لا يعذر فيه الجاهل به.

والثاني: ما سوى ذلك. والجاهل به معذور. فهؤلاء منهم سموا عاذرية.

(وقالوا) أي النجدات كلهم: (لا حاجة) للناس (إلى الإمام). بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم. (ويجوز لهم نصبه) إذ رأوا أن تلك الرعاية لا تتم إلا بإمام يحملهم عليها. (وخالفوا الأزارقة في غير التكفير). أي وافقوهم في التكفير. وخالفوهم في الأحكام الباقية.

(الأصفرية: أصحاب زياد بن الأصفر[1]. يخالفون الأزارقة في تكفير القعدة) عن القتال إذا كانوا موافقين لهم في الدين. (وفي إسقاط الرجم) فإنهم لم يسقطوه. (وفي أطفال الكفار) أي لم يكفروا أطفالهم. ولم يقولوا بتخليدهم في النار. (ومنع التقية في القول) أي جوزوا التقية في القول دون العمل.

(وقالوا: المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها إلا بها) فيقال مثلاً: سارق، أو زان، أو قاذف. ولا يقال: كافر. (وما لا حد في لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر). فيقال لصاحبه: كافر.

(وقيل: تزوج المؤمنة) أي المعتقدة لما هو دينهم (من الكافر) المخالف لهم (في دار التقية دون) دار (العلانية).

(الأباضية: هو عبد الله بن أباض[2]. قالوا: مخالفونا) من أهل القبلة

(١) أنظر في شأن هذه الفرقة: مقالات الإسلاميين ١٦٩.١ والتبصير ص ٣١ والملل والنحل للشهر ستاني ١: ١٣٧ ويقال لهم «الصفرية» جمع صفرى، بضم الصاد وسكون الفاء. وهو يحتمل وجهين: الأول أن يكون نسبة إلى الصفرة إشارة إلى صفرة وجوههم من أثر ما تكلفوه من السهر والعبادة. والثاني أن يكون نسبة إلى جمع الأصفر الذي هو زياد الذي تنسب إليه هذه المقالة.

(٢) هو عبد الله بن إباض المقاعس المري التميمي من بني مرة بن عبيد بن مقاعس رأس=

(كفار غير مشركين، يجوز مناكحتهم، وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم) حلال (عند الحرب دون غيره. ودارهم دار الإسلام إلا معسكر سلطانهم).

(و) قالوا: (تقبل شهادة مخالفيهم عليهم. ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن) بناءً على أن الأعمال داخلة في الإيمان. (والاستطاعة قبل الفعل. وفعل العبد مخلوق لله تعالى. ويفنى العالم كله بفناء أصل التكليف. ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة، لا ملة. وتوقفوا في) تكفير (أولاد الكفار) وتعذيبهم. (و) توقفوا (في النفاق، أهو شرك) أم لا؟ (و) في (جواز بعثة رسول بلا دليل). ومعجزة، (وتكليف اتباعه) فيما يوحى إليه. أي ترددوا أن ذلك جائز أو لا. (وكفروا علياً، وأكثر الصحابة، وافترقوا) فرقاً (أربعاً):

(**الأولى**: الحفصية. هو أبي حفص بن أبي المقدام. زادوا) على الأباضية (أن بين الإيمان والشرك معرفة الله تعالى). فإنها خصلة متوسطة بينهما. (فمن عرف الله وكفر بما سواه) من رسول أو جنة، أو نار (أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك).

(**الثانية**: اليزيدية. أصحاب يزيد بن أنيسة)[1] زادوا على الأباضية أن (قالوا: سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء) وينزل عليه جملة واحدة. (ويترك شريعة محمد إلى ملة الصابئة) المذكورة في القرآن[2].

=الأباضية وإليه نسبتهم اضطرب المؤرخون في سيرته، وكان معاصراً لمعاوية وعاش إلى أواخر أيام عبد الملك بن مروان عده الشماخي في التابعين. وكان كثيراً ما يبدي النصائح لعبد الملك بن مروان، وفي حفظي أنه يصدر في أمره عن رأي جابر بن زيد، عرفه المقريزي برأس الأباضية وبأنه كان من غلاة المحكمة توفي عام ٨٦هـ.

راجع السير للشماخي ٧٧. والكامل ٢: ١٧٩ وشذرات الذهب ١: ١٧٧ والأعلام للزركلي ٤: ١٨٤-١٨٥-١٨٦.

(١) يقول صاحب المقالات: ومن الإباضية من وقف فيه، ومنهم من برئ منه، وجلهم تبرأ منه. راجع المقالات ١: ١٨٤ والملل والنحل ١: ١٣٦ والفرق بين الفرق.

(٢) زاد صاحب الملل والنحل: وليست هي الصابئة الموجودة بحران وواسط.

(و) قالوا: (أصحاب الحدود مشركون. وكل ذنب شرك) كبيرة كانت أو صغيرة.

(**الثالثة**: الحارثية. أصحاب أبي الحارث الأباضي. خالفوا الأباضية في القدر) أي كون أفعال العباد مخلوقه ﷺ تعالى. (وفي) كون (الاستطاعة قبل الفعل). (**الرابعة**: القائلون بطاعة لا يراد بها الله) أي زعموا أن العبد إذا أتى بما أمر به، ولم يقصد الله، كان ذلك طاعة.

(العجاردة: هو عبد الرحمٰن بن عجرد)[1]. وهم آخر السبع من فرق الخوارج (زاودا على النجدات) بعد أن وافقوهم في مذهبهم (وجوب البراءة عن الطفل) أي يجب أن يتبرأ عنه (حتى يدعي الإسلام) بعد البلوغ. (ويجب دعاؤه إليه) أي إلى الإسلام (إذا بلغ. وأطفال المشركين في النار. وهم عشر فرق):

(**الأولى**: الميمونية. هو ميمون بن عمران. قالوا بالقدر. أي إسناد الأفعال إلى قدر العباد. (و) يكون (الاستطاعة قبل الفعل، وأن الله يريد الخير دون الشر. ولا يريد المعاصي) كما هو مذهب المعتزلة.

قالوا: (وأطفال الكفار في الجنة. ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات، وللأولاد الأخوة والأخوات) أي جوزوا نكاح بنات البنين، وبنات البنات، وبنات أولاد، الإخوة والأخوات. (وإنكار سورة يوسف). فإنهم زعموا أنها قصة من القصص. ولا يجوز أن تكون قصة الفسق قرآناً.

(**الثانية**): من فرق العجاردة: (الحمزية[2]: هو حمزة ابن أدرك[3].

---

(١) قال في لسان العرب: عجرد: اسم رجل من الحرورية والعجردية من الحرورية: ضرب ينسبون إليه. الجوهري: العجاردة: صنف من الخوارج أصحاب عبد الكريم بن العجرد.

(٢) راجع مقالات الإسلاميين ١: ١٦٦- والتبصير ٣٢ والفرق بين الفرق ٩٤ والملل والنحل ١: ٢٠٣.

(٣) هو حمزة بن أدرك الشامي الخارجي عاش بسجستان وخراسان وكرمان ومكران، وهزم الجيوش الكثيرة. وقد بعث إليه المأمون يستدعيه لطاعته فما ازداد إلا عتواً في أمره فخرج إليه عبد الرحمن النيسابوري فهزم حمزة وقتل الآلاف من أصحابه وانفلت منهم حمزة جريحاً ومات في هزيمته. راجع المقريزي ٤: ٧٩.

وافقوهم) أي الميمونة فيما ذهبوا إليه من البدع (إلا أنهم قالوا: أطفال الكفار في النار).

(الثالثة) منهم) (الشعيبية. هو شعيب بن محمد، وهم كالميمونية) في بدعهم (إلا في القدر).

(الرابعة: الحازمية. هو حازم بن عاصم. وافقوا الشعيبية) ويحكى عنهم أنهم يتوقفون في أمر علي. ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره.

(الخامسة: الخلفية. أصحاب خلف) الخارجي. وهم خوارج كرمان ومكران أضافوا القدر خيره وشره إلى الله، وحكموا بأن أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك.

(السادسة: الأطرافية) هم على مذهب حمزة. ورئيسهم رجل من سجستان، يقال له: غالب. إلا أنهم (عذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه) من الشريعة إذا أتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل (ووافقوا أهل السنَّة في أصولهم، وفي نفي القدر) أي إسناد الأفعال إلى قدرة العبد. وفي بعض النسخ. وفي نفي القدرة. أي نفي المقدرة المؤثرة عن العباد[١].

(السابعة: المعلومية. هم كالحازمية، إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه) وصفاته. ومن لم يعرفه كذلك. فهو جاهل لا مؤمن. وفعل العبد مخلوق لله تعالى.

(الثامنة) المجهولية)[٢]) مذهبهم كمذهب الحازمية أيضاً إلا أنهم (قالوا: يكفي معرفته تعالى ببعض أسمائه) فمن علمه كذلك، فهو عارف به مؤمن (وفعل العبد مخلوق لله تعالى).

---

(١) راجع اعتقادات فرق المسلمين ص٤٨ والتعريفات ص١٩.

(٢) راجع مقالات الإسلاميين ١: ١٦٦ وقد أفرد كل واحدة منهما بخلاف صاحب الفرق بين الفرق في أنه جعلهما شيئاً واحداً ص ٩٧ والتبصير ٣٣.

(التاسعة: الصلتية. هو عثمان بن أبي الصلت. وقيل: الصلت بن الصامت. هم كالعجاردة، لكن قالوا: من أسلم واستجار بنا توليناه، وبرئنا من أطفاله) حتى يبلغوا، فيدعوا إلى الإسلام فيقبلوا. (وروي عن بعضهم أن الأطفال) سواء كانوا للمسلمين أو المشركين (لا ولاية لهم ولا عداوة) حتى يبلغوا، فيدعوا إلى الإسلام، ويقبلوا أو ينكروا[١].

(العاشرة): من فرق العجاردة. (الثعالبة. هو ثعلبة بن عامر[٢]. قالوا بولاية الأطفال) صغاراً كانوا أو كباراً، حتى يظهر منهم إنكار الحق بعد البلوغ. (وقد نقل عنهم) أيضاً (أن الأطفال لا حكم لهم) من ولاية أو عداوة إلى أن يدركوا. (ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا. وإعطاءها لهم إذا افتقروا. وتفرقوا) أي الثعالبة (أربع فرق):[٣]

(الأولى: الأخنسية[٤]. أصحاب أخنس بن قيس. هم كالثعالبة. إلا أنهم) امتازوا عنهم بأن (توقفوا فيمن هو في دار التقية) من أهل القبلة، فلم يحكموا عليه بإيمان ولا كفر (إلا من علم حاله) من إيمانه أو كفره. (وحرموا الاغتيال بالقتل) لمخالفيهم (والسرقة) من أموالهم. (ونقل عنهم) أنه يجوز (تزويج المسلمات من مشركي قومهم).

(الثانية: المعبدية. هو معبد بن عبد الرحمٰن. خالفوهم أي الأخنسية (في التزويج) أي تزويج المسلمات (من المشركين. وخالفوا الثعالبة في زكاة العبيد) أي أخذها منهم ودفعها إليهم.

---

(١) راجع التبصير ص٣٣ والفرق بين الفرق ٨٦ المقريزي ٤: ١٧٩ والتعريفات ٩٠ والاعتقادات ٤٨ والملل والنحل ١: ٢٠٢ وفي التبصير والفرق بين الفرق اتباع صلت بن عثمان وفي الاعتقادات والتعريفات والمقريزي اتباع عثمان بن أبي الصلت.

(٢) قال الأشعري: ثعلبة فقط وقال صاحب الفرق بين الفرق ثعلبة بن مشكان وسماه صاحب الملل والنحل والمقريزي كما هنا ثعلبة بن عامر.

(٣) راجع الملل والنحل١: ٢٠٧ والفرق بين الفرق ص١٠٠ ومقالات الإسلاميين ١: ١٦٧ والتبصير ٣٣ والمقريزي ٤: ١٧٩.

(٤) راجع الفرق بين الفرق ص١٠١ ومقالات الإسلاميين ١: ١٦٧ والتبصير ص٣٣.

(**الثالثة**: الشيبانية. هو شيبان بن سلمة[١] قالوا بالجبر، ونفي القدرة الحادثة).

(**الرابعة**: المكرمية: هو مكرم بن عبد الله العجلي[٢]. قالوا: تارك الصلاة كافر) لا لترك الصلاة، بل (لجهله بالله). فإن من علم أنه مطلع على سره وعلنه، ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الإقدام على ترك الصلاة (وكذا كل كبيرة) فإن مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه. (وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة) وما هم صائرون إليه عند موافاة الموت إلا باعتبار أعمالهم التي هم فيها، إذ هي غير موثوق بدوامها. (وكذا نحن) فمن وصل إلى حالة الموت، فإن كان مؤمناً في تلك الحالة واليناه.

وإن كان كافراً عاديناه. (فإذن فرق الخوارج عشرون). لأن العجاردة عشر فرق نضمها إلى الست السابقة تصير ست عشرة، وتتشعب من الثعالبة والأباضية أربع فرق أخرى. فالمجموع عشرون. وفيه بحث، لأن المقسم لا يعد مع أقسامه. فلا تعتبر الثعالبة عاشرة أقسام العجاردة مع فرقها الأربع. بل يكتفي عنها بهذه الأربع، فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة. وأيضاً إذا اعتبر فرق الأباضية وفرق الثعالبة معاً، كانت الفرق كلها اثنتين وعشرين. واعتبار إحدى الأربعين دون الأخرى تحكم محض.

---

(١) شيبان بن سلمة من رؤوس الخوارج، خرج في أيام أبي مسلم صاحب دولة بني العباس وأعان أبا مسلم على أعدائه في حروبه ثم أخفر عهده، فأرسل إليه أبو مسلم يدعوه إلى البيعة، فقال شيبان أنا أدعوك إلى بيعتي وسجن رسل أبي مسلم ـ فسار إلى شيبان بسام بن إبراهيم فقتله سنة ١٣٠ هـ.
راجع الطبري ٩: ١٠٢ والفرق بين الفرق ١٠٢ والملل والنحل ١: ٢٠٨،٢٠٩.

(٢) في الفرق بين الفرق ص ١٠٣ أتباع أبي مكرم وكذا في المقالات ١: ١٦٨ والتبصير ص ٣٤ وفي الملل والنحل كما هنا مكرم بن عبد الله العجلي ١: ٢١١.

الفرقة الرابعة

المرجئة

المتن:

لقبوا به لأنهم يرجئون العمل عن النية، أو لأنهم يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية. فهم يعطون الرجاء. وفرقهم خمس:

١. **اليونسية:** هو يونس النميري[١]. قالوا: الإيمان المعرفة بالله والخضوع له. والمحبة بالقلب. ولا يضر معها ترك الطاعات. وإبليس كان عارفاً بالله وإنما كفر باستكباره.

٢. **العبيدية:** أصحاب عبيد المكذب[٢]. زادوا أن علم الله لم يزل شيئاً غيره. وأنه تعالى على صورة الإنسان.

٣. **الغسانية:** أصحاب غسان الكوفي. قالوا: الإيمان المعرفة بالله ورسوله، وبما جاء من عندهما إجمالاً. وهو يزيد ولا ينقص. وذلك مثل أن يقول: قد فرض الله الحج، ولا أدري أين الكعبة. ولعلها بغير مكة. وبعث محمداً ولا أدري أهو الذي بالمدينة أم غيره. وغسان كان يحكيه عن أبي حنيفة. وهو افتراء.

---

(١) هو يونس بن عون النميري وأتباعه اليونسية، وهم غير اليونسية أتباع يونس بن عبد الرحمن القمي، الذين يزعمون أنه النصف الأعلى لله مجوف والأدنى مصنف - قاتلهم الله - وهؤلاء من الإمامية أما أتباع ابن عون فمن المرجئة.
رجع الاعتقادات ص ٧٤ والتبصير ص ٧١ والفرق بين الفرق ٢٠٢.

(٢) هو عبيد بن مهران المكتب الكوفي، روى عن مجاهد والشعبي وغيرهما، قال أبو حاتم ثقة صالح الحديث، وقال ابن سعد كان ثقة قليل الحديث، وروى عنه السفيانان وفضيل وغيرهم. راجع تهذيب التهذيب سابع: ٧٤.

٤. **الثوبانية:** أصحاب ثوبان المرجئ. قالوا: الإيمان هو المعرفة، والإقرار بالله وبرسله، وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله. واتفقوا على أنه تعالى لو عفا عن عاص، لعفا عن كل من هو مثله. وكذا لو أخرج واحداً من النار. ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار. واختص غيلان بالقدر والخروج من حيث أنه قال: يجوز أن لا يكون الإمام قرشياً.

٥. **التومنية:** أصحاب أبي معاذ التومني[1]. قالوا: الإيمان هو المعرفة، والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار. وترك كله أو بعضه كفر. وليس بعضه إيماناً، ولا بعضه. وكل معصية لم يجمع على أنه كفر فصاحبه يقال فيه: إنه فسق وعصى. ولا يقال إنه فاسق. ومن ترك الصلاة مستحلاً. كفر. وبنية القضاء لم يكفر. ومن قتل نبياً أو لطمه كفر، لأنه دليل لتكذيبه وبغضه. وبه قال ابن الراوندي[2]، وبشر المريسي[3]. وقالا: السجود للصنم علامة الكفر. فهذه هي المرجئة الخالصة. ومنهم من جمع إليه القدر كالصالحي وأبي شمر، ومحمد بن شبيب، وغيلان.

الشرح:

(الفرقة الرابعة) من كبار الفرق الإسلامية: (المرجئة. لقبوا به لأنهم

---

(١) في الأصل التومنية والتومنى: والتصحيح من الفرق بين الفرق وقال صاحب تحقيق الفرق بين الفرق: التومني: بضم التاء وفتح الميم (انظر معجم البلدان ٢: ٤٣٢ مصر) وقال صاحب اللباب ١٨٧ أبو معاذ التومني رأس الطائفة المعروفة بالتومنية ـ وهم فرقة من فرق المرجئة.

(٢) أحمد بن يحيى بن الراوندي الملحد، كان يلازم الرافضة والزنادقة. قال ابن الجوزي كنت أسمع عنه بالعظائم حتى رأيت في كتبه ما لم يخطر على قلب عاقل. راجع شذرات الذهب ٢: ٢٣٥ ويقول ابن خلكان أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي العالم المشهور له مقالة في علم الكلام ـ وله في الكتب المصنفة نحو مائة وأربعة عشر وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام توفي سنة ٢٤٥ هـ وفيات الأعيان ١: ٣٢.

(٣) هو بشر بن غياث المريسي: مبتدع ضال، تفقه أول أمره على قاض القضاة أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، واتقن علم الكلام ثم جرد القول بخلق القرآن، وناظر فيه وأخذ مقالة جهم بن صفوان واحتج لها، ودعا إليها. ومات بشر في سنة ٢١٧ هـ.
راجع ميزان الاعتدال رقم ١٢١٤ وابن خلكان ت ١١٢ وتاريخ بغداد ٧: ٥٦.

يرجئون العمل عن النية) أي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد. من أرجأه أي أخره. ومنه أرجئه وأخاه أي أمهله وأخره. (أو لأنهم يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية) كما لا ينفع مع الكفر طاعة (فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغي أن لا يهمز لفظ المرجئة. (وفرقهم خمس):

(اليونسية: وهو يونس النميري. قالوا: الإيمان) هو (المعرفة بالله، والخضوع له، والمحبة بالقلب) فمن اجتمعت فيه هذه الصفات، فهو مؤمن. (ولا يضر معها ترك الطاعات) ورتكاب المعاصي. ولا يعاقب عليها. (وإبليس كان عارفاً بالله. وإنما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله: ﴿أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾.

(العبيدية: أصحاب عبيد المكذب. زادوا) على اليونسية (أن علم الله لم يزل شيئاً غيره) أي غير ذاته. وكذا باقي صفاته. (وأنه تعالى على صورة الإنسان) لما ورد في الحديث من أن الله خلق آدم على صورة الرحمٰن.

(الغسانية: أصحاب غسان الكوفي[1]. قالوا: الإيمان) هو (المعرفة بالله ورسوله. وبما جاء من عندهما إجمالاً، لا تفصيلاً. (وهو) أي الإيمان (يزيد ولا ينقص. وذلك) الإجمال (مثل أن يقول: قد فرض الله الحج، ولا أدري أين الكعبة. ولعلها بغير مكة. وبعث محمداً. ولا أدري أهو الذي بالمدينة أم غيره). وحرم الخنزير ولا أدري أهو هذه الشاة أم غيرها. فإن القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكروه أن هذه الأمور ليست داخلة في حقيقة الإيمان. وإلا فلا شبهة في أن عاقلاً لا يشك فيها. (وغسان كان

---

(١) هو غسان الكوفي، وليس هو غسان بن أبان المحدث كما وهم بعضهم قال ابن أبان يمامي وذاك كوفي، وقد زعم في كتابه أن قوله في هذا الكتاب: أن الإيمان يزيد ولا ينقص كقول أبي حنيفة فيه وهذا غلط منه عليه، لأن أبا حنيفة قال: أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله تعالى وبرسله، وبما جاء من الله تعالى ورسله في الجملة دون التفصيل، وأنه لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه، وغسان قد قال بأنه يزيد ولا ينقص راجع ميزان الاعتدال ٢: ٣٢١ والفرق بين الفرق ص ١٩١ والملل والنحل ١: ٢٢٥.

يحكيه) أي القول بما ذهب إليه (عن أبي حنيفة). ويعده من المرجئة. (وهو افتراء) عليه، قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور.

قال الآمدي. ومع هذا فأصحاب المقالات قد عدوا أبا حنيفة وأصحابه من مرجئة أهل السنّة. ولعل ذلك لأن المعتزلة في الصدر الأول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئاً. أو لأنه لما قال: «الإيمان هو التصديق. ولا يزيد ولا ينقص»، ظن به الإرجاء بتأخير العمل عن الإيمان. وليس كذلك، إذا عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه.

(الثوبانية: أصحاب ثوبان المرجئ[1]. قالوا: الإيمان هو المعرفة، والإقرار بالله وبرسله، وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله). وأما ما جاز في العقل أن يفعله، فليس الاعتقاد به من الإيمان. وأخروا العمل كله عن الإيمان. ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان[2]. وقيل: أبو مروان، غيلان الدمشقي، وأبو شمر، ويونس بن عمران. والفضل الرقاشي.

(و) هؤلاء كلهم (اتفقوا على أنه تعالى لو عفا) في القيامة (عن عاصٍ، لعفا عن كل من هو مثله. وكذا لو أخرج واحداً من النار) لأخرج كل من هو مثله. (ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار. واختص ابن غيلان. أو (غيلان) من بينهم (بالقدر). إذ قد جمع بين الإرجاء والقول بالقدر. أي إسناد الأفعال إلى العباد. (والخروج من حيث أنه قال: يجوز أن لا يكون الإمام قرشياً).

(التومنية: أصحاب أبي معاذ التومني[3]. قالوا: الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار) بما جاء به الرسول (وترك كله أو بعضه كفر. وليس بعضه إيماناً، ولا بعضه) أي ولا بعض إيمان. (وكل معصية لم يجمع على أنه كفر، فصاحبه يقل أنه[4] فسق وعصى. ولا يقال: إنه

---

(١) راجع في شأن هذه الفرقة مقالات الإسلاميين ١: ١٩٩ والملل والنحل ١: ٢٢٦ والفرق بين الفرق ص ٢٠٤ والتبصير ص ٦١.

(٢) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

(٣) في الأصل: التومنية والتومني: والتصحيح من كتب الفرق ومن معجم البلدان.

(٤) سقط من (آ) كلمة (فيه).

فاسق. ومن ترك الصلاة مستحلاً، كفر) لتكذيبه بما جاء به النبي. (و) من تركها (بنية القضاء لم يكفر. ومن قتل نبي أو لطمه كفر) لا لأجل القتل أو اللطمة، بل (لأنه دليل لتكذيبه وبغضه. وبه قال ابن الراوندي، وبشر المريسي. وقالا: السجود للصنم ليس كفراً، بل هو (علامة الكفر. فهذه هي المرجئة الخالصة. ومنهم من جمع إليه) أي إلى الإرجاء (القدر. كالصالحي[١]، وأبي شمر[٢]، ومحمد بن شبيب،[٣] وغيلان[٤]).

---

(١) سماه صاحب الفرق: صالح قبة ذكره ابن المرتضي في الطبقة السابقة من طبقات المعتزلة ص ٧٣.

(٢) أنظر في آراء أبي شمر مقالات الإسلاميين ١: ٢٠٠ و٢٠٦، ٢١٣، ٢٩٤ والملل والنحل ١: ١٤٥.

(٣) راجع مقالات الإسلاميين ١: ٢٠١ و٢٠٦/٢٠٨/٢٥٣ والملل: ١: ١٤٥.

(٤) راجع مقالات الإسلاميين ١: ٢٠٠ والملل والنحل ١: ١٤٥.

الفرقة الخامسة

النجارية

المتن:

أصحاب محمد بن الحسين النجار[١]. هم موافقون لأهل السنّة في خلق الأفعال. وأن الاستطاعة مع الفعل والعبد يكتسب فعله. وللمعتزلة في نفي الصفات وحدوث الكلام وفرقهم ثلاث:

الأولى: البرغوتية: قالوا: كلام الله إذا قرىء عرض. وإذا كتب فهو جسم.

الثانية: الزعفرانية: قالوا: كلام الله غيره. وكل ما هو غيره مخلوق. ومن قال: كلام الله غير مخلوق، فهو كافر.

الثالثة: المستدركة: استدركوا عليهم. وقالوا: إنه مخلوق مطلقاً، لكنّا وافقنا السنّة والإجماع في نفيه، وأولناه بما هذه حكايته. وقالوا: أقوال مخالفينا كلها كذب، حتى قولهم: «لا إله إلا الله».

الشرح:

(**الفرقة الخامسة**) من كبار الفرق الإسلامية:

(البخارية[٢]. أصحاب محمد بن الحسين البخار. هم موافقون لأهل

---

(١) هو أبو عبد الله: الحسين بن محمد بن عبد الله النجار كان حائكاً في طراز العباس بن محمد الهاشمي، وهو من متكلمي المجبرة وقيل: إنه كان يعمل الموازين، وكان إذا تكلم سمع له صوت كصوت الخفاش، وله مع النظام مجالس ومناظرات، وسبب موته أنه تناظر يوماً مع النظام فأفحمه النظام، فقام محموماً ومات عقب ذلك. وقد ذكر ابن النديم هذه المناظرة وذكر له عدة كتب. راجع الفرست ص ٢٦٨ مصر.

(٢) راجع في شأن هذه الفرقة مقالات الإسلاميين ١: ٣١٥ والملل والنحل ١: ٨٨ والتبصير ص ٦١.

السنة في خلق الأفعال. وإن الاستطاعة مع الفعل. و) أن (العبد يكتسب فعله. و) موافقون (للمعتزلة في نفي الصفات) الوجودية على (وحدوث الكلام) ونفي الرؤية بالإبصار. ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو، وحفص الفرد. (وفرقهم ثلاث):

(**الأولى**: البرغوثية. قالوا: كلام الله إذا قرى عرض. وإذا كتب) بأي شيء كان (فهو جسم)

الثانية: الزعفرانية. قالوا: كلام الله غيره. وكل ما هو غيره مخلوق. ومن قال كلام الله غير مخلوق. (فهو كافر).

(**الثالثة**: المستدركية[١]. استدركوا عليهم) أي على الزعفرانية(وقالوا: إنه) أي كلام الله (مخلوق مطلقاً، لكنا وافقنا السنّة) الواردة بأن كلام الله غير مخلوق. (والإجماع) المنعقد عليه (في نفيه. وأولناه بما هذه) الصورة (حكايته) أي حملنا قولهم: «غير مخلوق» على أنه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والأصوات. بل هو مخلوق على غير هذه الحروف. وهذه حكاية عنها. (وقالوا: أقوال مخالفينا كلها كذب، حتى قولهم: «لا إله إلا الله») فإنه كذب أيضاً.

---

(١) راجع التبصير ص ٦٢ والملل والنحل ١: ١١٦ والفرق بين الفرق ص ٢١٠، والسفاريني ١: ٩٠.

الفرقة السادسة

الجبرية

المتن:

[والجبر إسناد فعل العبد إلى الله. والجبرية متوسطة تثبت للعبد كسباً كالأشعرية. وخالصة ولا تثبته كالجهمية، وهم أصحاب جهم بن صفوان[1]. قالوا: لا قدرة للعبد أصلاً. والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه. وعلمه حادث لا في محل. ولا يتصف بما يوصف به غيره، كالعلم والقدرة. والجنة والنار تفنيان. ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام، وإيجاب المعرفة بالعقل].

الشرح:

(الفرقة السادسة) من تلك الفرق الكبار: (الجبرية والجبر إسناد فعل العبد إلى الله. والجبرية متوسطة) أي غير خالصة في القول بالجبر المحض، بل متوسطة بين الجبر والتفويض (تثبت للعبد كسباً) في الفعل بلا تأثير فيه (كالأشعرية) والنجارية، والضرارية[2]. (وخالصة لا تثبته كالجهمية، وهم أصحاب جهم بن صفوان) الترمذي.

(قالوا: لا قدرة للعبد أصلاً) لا مؤثرة ولا كاسبة، بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها. (والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا

---

(١) راجع جهم بن صفوان في كتاب تذكرة الحفاظ للذهبي رقم ١٥٨٤.

(٢) الضرارية: أتباع ضرار بن عمرو الذي وافق أصحابنا في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى: وقد وضع بشر بن المعتمر كتاباً في الرد على ضرار سماه «كتاب الرد على ضرار» وذكر صاحب الانتصار نقلاً من الرواندي أن له كتاباً سماه «التحريش» ذكر فيه مستند كل فرقة فيما هي عليه من كلام الرسول ﷺ ولا بد أنه قد اختلق فيه ووضع وخبر في الباطل ووضع.
راجع الانتصار ص ١٣٦ وميزان الاعتدال ٢: ٣٢٨ الترجمة رقم ٣٩٥٣.

في محل ولا يتصف) الله (بما يوصف به غيره) إذ يلزم منه التشبيه (كالعلم والقدرة) لو أبدل القدرة بالحياة كما ذكره الآمدي، لكان أولى لأن جهماً لا يثبت لغير الله قدرته. (والجنة والنار تفنيان) بعد دخول أهلهما فيهما، حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه. (ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل) قبل ورود الشرع.

الفرقة السابعة

المشبهة

المتن:

شبهوا الله بالمخلوقات. وإن اختلفوا في طريقه. فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كما تقدم. ومنهم مشبهة الحشوية، كمضر، وكهمس والهجيمي[1]. قالوا: هم جمس من لحم ودم. وله الأعضاء، حتى قال بعضهم: إعفوني عن اللحية، والفرج. وسلوني عما وراءه. ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام. وأقوالهم متعددة، غير أنها لا تنتهي إلى من يعبأ به. فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم. وهو أن الله على العرش من جهة العلو. ويجوز عليه الحركة والنزول. واختلفوا أيملأ العرش أم لا؟ وقال بعضهم: بل هو محاذٍ للعرش . واختلفا أيبعد متناهٍ؟ أو غيره؟ ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم. ثم هل هو متناهٍ من الجهات، أو من جهة تحت أو لا؟ وتحل الحوادث في ذاته. وزعموا أنه إنما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته. ويجب أن يكون أول خلقه حياً يصح منه الاستدلال. والنبوة والرسالة صفتان سوى الوحي والمعجزة والعصمة. وصاحبها رسول. ويجب على الله إرساله لا غير. وهو حينئذ مرسل. وكل مرسل رسول بلا عكس. ويجوز عزله دون الرسول. وليس من الحكمة رسول واحد. وجوزوا إمامين كعلي ومعاوية. إلا أن إمامة علي علي وفق السنَّة، بخلاف معاوية. لكن يجب طاعة رعيته له. والإيمان قول الذر في الأزل، بلى وهو باقٍ في الكل إلا المرتدين. وإيمان المنافق كإيمان الأنبياء. والكلمتان ليستا بإيمان إلا بعد الردة. فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «كلهم في النار»].

---

(١) سبقت الترجمة لهم في كلمات وافية.

الشرح:

(الفرقة السابعة) منها (المشبهة. شبهوا الله بالمخلوقات) ومثلوه بالحادثات. وهم لأجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه. (وإن اختلفوا في طريقه، فمنهم مشبهة غلاة الشيعة) كالسبائية[1]، والبيانية[2]، والمغيرية[3]، وغيرهم. (كما تقدم) من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة، والإنتقال، والحلول في الأجسام. إلى غير ذلك. (ومنهم مشبهة الحشوية، كمضر، وكهمس.

والهيجمي: قالوا هو جسم) لا كالأجسام (من لحم ودم) لا كاللحوم والدماء. (وله الأعضاء) والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم (حتى) نقل أنه (قال بعضهم: إعفوني عن اللحية والفرج، وسلوني عما وراءه. ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام). قيل: هو بكسر الكاف، وتخفيف الراء. وفيه قيل:

الفقه فقه أبي حنيفه وحده   والدين دين محمد بن كرام

(وأقوالهم) في التشبيه (متعددة) مختلفة (غير أنها لا تنتهي إلى من يعبأ

---

(١) السبئية: هم أتباع عبد الله بن سبأ الضال المضل رأس الفتنة وموقدها: قال لعلي. رضي الله عنه: أنت الإله حقاً فنفاه إلى المدائن. راجع اعتقاد فرق المسلمين ٥٧ والتنبه ٢٥ و١٤٨ والحور العين ص ١٥٤، وشرح نهج البلاغة ٢: ٣٠٩.

(٢) البيانية: أتباع بيان بن سمعان التميمي ممخرق ظهر بالعراق في أوائل القرن الثاني من الهجرة، وادعى أول الأمر جزءاً إلاهياً حل في علي، ثم في محمد بن الحنفية، ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بيان نفسه ثم تزايدت مخرقته فادعى النبوة وما زال يمخرق حتى أخذه خالد القسري فقتله وصلبه.

راجع مقالات الإسلاميين ١: ١٥٢ واعتقادات فرق المسلمين ٥٧ وكامل ابن الأثير ٥: ٨٢.

(٣) هؤلاء أتباع المغيرة بن سعيد العجلي، وكان يظهر في بدء أمره موالاة الإمامية. وكان ساحراً وحكى عنه الأعمش أنه كان يقول: لو أردت أن أفني عاداً وثموداً وقروناً بين ذلك لفعلت، وبلغ أمره خالد بن عبد الله القسري، فأخذه، وأمر بالقصب والنفط فأحضر، ثم أجج النار وأحرقه، ومن معه وذلك في سنة ١١٩ هـ.

به) ويبالي بقوله: (فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم. وهو أن الله على العرش من جهة العلو) مماس له من الصفحة العليا. (ويجوز عليه الحركة والنزول. واختلفوا أيملأ العرش أم لا) يملأه، بل هو على بعضه. (وقال بعضهم): ليس هو على العرش (بل هو محاذٍ للعرش. واختلف أبعد متناهٍ أو غيره؟ ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم ثم) اختلفوا (هل هو متناهٍ من الجهات) كلها (أو) متناهٍ (من جهة تحت) فقط (أو لا؟) أي ليس متناهياً، بل هو غير متناهٍ في جميع الجهات.

(و) قالوا: (تحل الحوادث في ذاته. وزعموا أنه إنما يقدر عليها) أي على الحوادث الحالة فيه (دون الخارجة عن ذاته. ويجب) على الله (أن يكون أول خلقه حياً، يصح منه الاستدلال).

(و) قالوا: (النبوة والرسالة صفتان) قائمتان بذات الرسول (سوى الوحي) وسوى أمر الله بالتبليغ. (و) سوى (المعجزة والعصمة. وصاحبها) أي صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب إتصافه بها من غير إرسال (ويجب على الله إرساله لا غير) أي لا يجوز إرسال غير الرسول. (وهو حينئذ) أي حين إذا أرسل (مرسل. وكل مرسل رسول بلا عكس) كلي. (ويجوز عزله). أي عزل المرسل عن كونه مرسلاً (دون الرسول) فإنه لا يتصور عزله عن كونه رسولاً (وليس من الحكمة رسول واحد) أي لا يجوز الاقتصار على إرسال رسول واحد. بل لا بد من تعدده (وجوزوا إمامين) في عصر واحد، (كعلي ومعاوية، إلا أن إمامة علي وفق السنَّة، بخلاف) إمامة (معاوية، لكن يجب طاعة رعيته له) (و) قالوا: (الإيمان قول الذر في الأزل. بلى) أي الإيمان هو الإقرار الذي وجد من الذر حين قال تعالى لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[1].

(وهو باقٍ في الكل) على السوية (إلا المرتدين. وإيمان المنافق) مع

---

(١) هو قوله تعالى: ﴿وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ سورة الأعراف آية رقم ١٧٢.

كفره (كإيمان الأنبياء) لاستواء الجمع في ذلك الإيمان (والكلمتان ليستا بإيمان إلا بعد الردة. فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله ﷺ: «كلهم في النار»).

المتن:

[وأما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال فيهم: «هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي»[1] فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين، وأهل السنة، والجماعة. ومذهبهم خالٍ عن بدع هؤلاء. وقد أجمعوا على حدوث العالم، ووجود الباري تعالى. وأنه لا خالق سواه. وأنه قديم متصف بالعلم والقدرة، وسائر صفات الجلال، لا شبيه له ولا ضد، ولا ند. ولا يحل في شيء. ولا يقوم بذاته حادث. ليس في حيز، ولا جهة، ولا يصح عليه الحركة والانتقال. ولا الجهل، ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص. مرئي للمؤمنين في الآخرة. ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. غني لا يحتاج إلى شيء ولا يجب عليه شيء. إن أثاب فبفضله. وإن عاقب فبعدله، لا غرض لفعله، ولا حاكم سواه. لا يوصف فيما يفعل، أو يحكم بجور، ولا ظلم، وهو غير متبعض، ولا له حد ولا نهاية. وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته. والمعاد حق. وكذا المجازاة، والمحاسبة، والصراط، والميزان، وخلق الجنة والنار. وخلود أهل الجنة فيها والكفار في النار ويجوز العفو، والشفاعة حق. وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد. وأهل بيعة الرضوان، وأهل بدر من أهل الجنة. والإمام يجب نصبه على المكلفين. والإمام الحق بعد رسول الله أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي. والأفضلية بهذا الترتيب ولا نكفر أحداً من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم. أو شرك، أو إنكار للنبوة، أو ما علم مجيئه عليه السلام عليه ضرورة، أو لمجمع عليه، كاستحلال المحرمات.

وأما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر. وللفقهاء في معاملتهم خلاف

(١) لم نعثر على هذا الأثر.

هو خارج عن فننا هذا. وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف. ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية، ويعصمنا عن الغواية، ويوفقنا للإقتداء برسول الله، وأصحابه والتابعين لهم بإحسان، ويعفو عن طغيان القلم، وما لا يخلو عنه البشر من السهل والزلل، وأن يعاملنا بفضله ورحمته. إنه هو الغفور الرحيم].

الشرح:

(وأما الفرقة الناجية المستثناة الذين قالوا) النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: «فيهم: «هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي» فهم الأشاعرة، والسلف من المحدثين وأهل السنّة والجماعة. ومذهبهم خالٍ عن بدع هؤلاء.

وقد أجمعوا على حدوث العلم) خلافاً لبعض الغلاة القائلين بقدمه (ووجود الباري تعالى) خلافاً للحابطية حيث قالوا: لا موجود ولا معدوم[1]. (وأنه لا خالق سواه) خلافاً للقدرية[2] (وأنه قديم) خلافاً للمعمرية القائلين بأنه لا يوصف بالقدم (متصف بالعلم والقدرة، وسائر صفات الجلال) خلافاً لنفاة الصفات (لا شبيه له) خلافاً للمشبهة. (ولا ضد ولا ند) خلافاً للحابطية[3]. حيث أثبتوا إلهين. (ولا يحل في شيء) خلافاً لبعض الغلاة. (ولا يقوم بذاته حادث) خلافاً للكرامية (ليس في حيز ولا جهة، ولا يصح عليه الحركة والانتقال. ولا الجهل ولا الكذب، ولا شيء من صفات النقص) خلافاً لمن جوزها عليه كما تقدم. (مرئي للمؤمنين في الآخرة) بلا انطباع ولا شعاع[4]. (ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. غني لا يحتاج) في شيء (إلى شيء. ولا يجب عليه شيء. إن أثاب فبفضله. وإن عاقب فبعدله. لا غرض لفعله،

---

(١) قالوا: «لا موجود ولا معدوم لأنه لو وجد لأشبه الموجودات ولو عدم لأشبه المعدومات ﴿**كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا**﴾ سورة الكهف آية رقم ٥.

(٢) قالوا: بأن العبد خالق لأفعاله. وتجاهلوا قول الله تعالى: ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾ سورة الصافات آية رقم ٩٦.

(٣) أتباع أحمد بن حابط سبقت الترجمة له.

(٤) قال تعالى: ﴿**وجوه يومئذ ناضرة ▪ إلى ربها ناظرة**﴾ سورة القيامة ٢٢: ٢٣.

ولا حاكم سواه. لا يوصف فيما يفعل، أو يحكم بجور ولا ظلم. وهو غير متبعض. ولا له حد، ولا نهاية، وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته. والمعاد) الجسماني (حق. وكذا المجازاة، والمحاسبة، والصراط، والميزان، وخلق الجنة والنار. وخلود أهل الجنة فيها. و) خلود (الكفار في النار. ويجوز العفو) عن المذنبين. (والشفاعة حق. وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد. وأهل بيعة الرضوان) تحت الشجرة[١] (وأهل بدر من أهل الجنة. والإمام يجب نصبه على المكلفين. والإمام الحق بعد رسول الله أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي. والأفضلية بهذا الترتيب. ولا نكفر أحداً من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم، أو شرك، أو إنكار للنبوة، أو) إنكار (المجمع عليه، كاستحلال المحرمات) التي أجمع على حرمتها. فإن كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين، فذلك ظاهر داخلاً فيما تقدم ذكره. وإلا، فإن كان إجماعاً ظنياً فلا كفر بمخالفته. وإن كان قطعياً، ففيه خلاف. (وأما ما عداه، فالقائل به مبتدع غير كافر. وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا).

قال المصنف: (وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف، ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه، ولا يزيغه بعد الهداية، ويعصمنا عن الغواية، ويوفقنا للاقتداء برسول الله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان. ويعفو عن طغيان القلم، وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وأن يعاملنا بفضله ورحمته. إنه هو الغفور الرحيم).

[٢]وأنا أقول: هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته، وتوضيح معضلاته، وتحرير مسائله، وتقرير دلائله، معرضين عن الإطناب الممل، والإيجاز المخل، ومشيرين في بعض المواضع إلى ما يتوجه

---

(١) قال تعالى: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم﴾ سورة الفتح: ١٨.

(٢) القائل: هو السيد الشريف علي بن محمد بن علي السيد الزين أبي الحسن الحسيني الجرجاني الحنفي. ت ٨١٦هـ.

على كلامه من الأسئلة، وما يمكن أن يتمسك به في دفعها من الأجوبة. نفع الله به الطالبين، وجعله ذخراً لنا يوم الدين. إنه خير موفق ومعين.

وقد وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من أوائل شوال. سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند[١]

صينت عن الآفات، وحسبنا الله، ونعم الوكيل، نعم المولى، ونعم النصير. وصلى الله على سيدنا محمد سيد الأنام، وآله الكرام، وصحبه العظام، وسلم تسليماً كثيراً كثيراً، آمين.

---

(١) سمرقند بفتح أوله وثانيه، ويقال لها بالعربية شُمران: بلد معروف مشهور قيل: إنه من أبنية ذي القرنين بما وراء النهر.
وقال الشاعر البستي:

للناس في أخراهم جنة	وجنة الدنيا سمرقند
يا من يسوي أرض بلخ بها	هل يستوي الحنظل والقند..؟

راجع معجم البلدان ٣: ٢٤٦ ومابعدها.

فهرس المحتويات